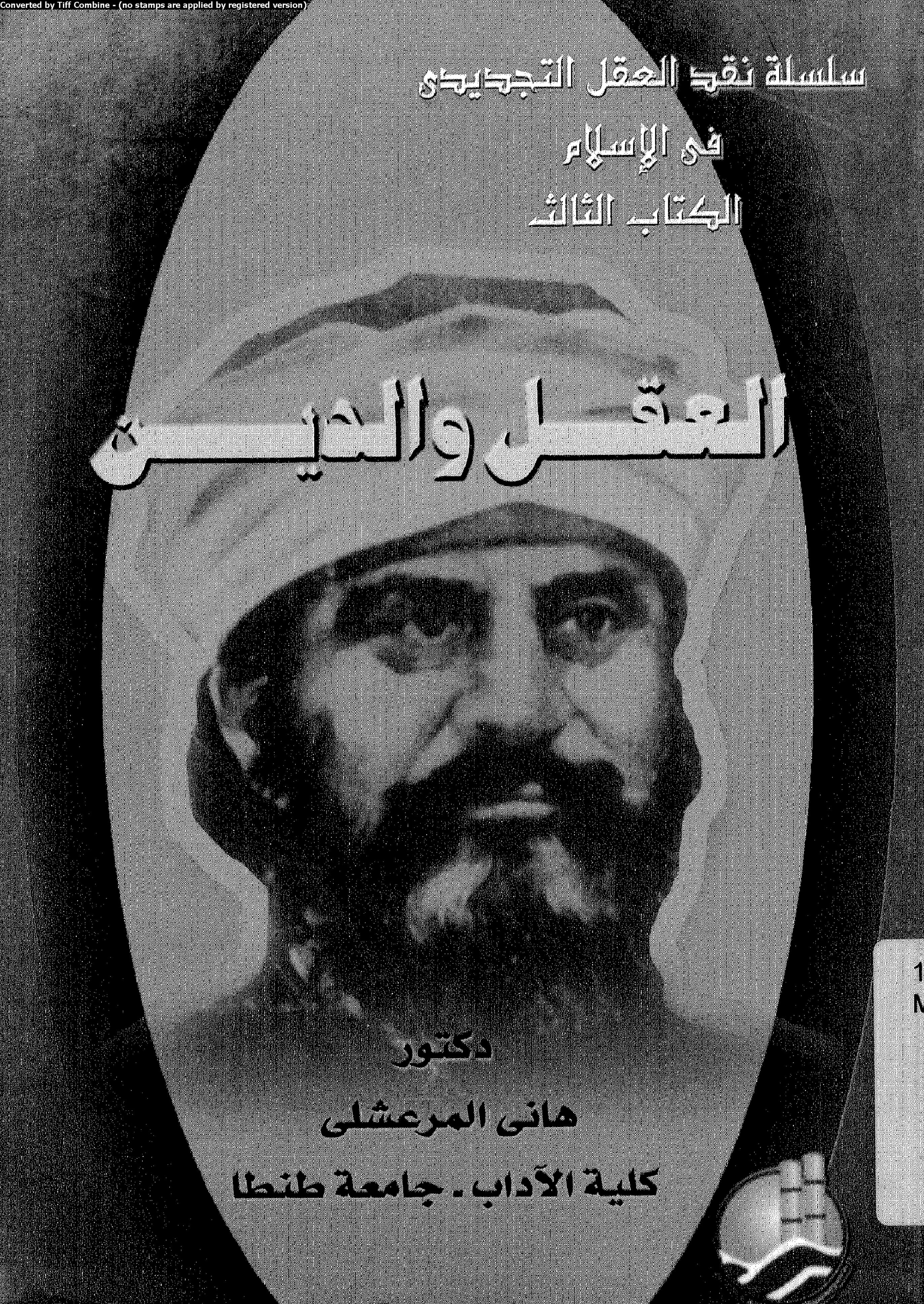

سلسلة نقد العقل التجديدى
فى الإسلام
الكتاب الثالث
العقل والدين
دكتور
هانى المرعشلى
كلية الآداب - جامعة طنطا



سلسلة نقد العقل التجديدى
في الإسلام
الكتاب الثالث

# العقـــل والديــــن

د. هانى المرعشلى
كلية الآداب - جامعة طنطا

٢٠٠١
المكتب العلمى للنشر والتوزيع
ص ب: ٢٨٤ - توزيع الإبراهيمية - الاسكندرية

رقم الإيداع ٣٢٥٠٤/٢٠٠١
الترقيم الدولى 977-318-047-6

بسم الله الرحمن الرحيم



# الفصل الأول

# الفلسفة.... والعقل


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

# الفصل الأول

## الفلسفة ..... والعقل

عن النشأة العلمية لجمال الدين، تحدث بعض مترجميه، بأن محيطة العلمى الذى يتمثل فى خراسان (أفغانستان) وبخوستان وشمال الهند من القرن السابع عشر حتى أيام "جمال الدين"، كان أكثر ازدحاماً وإزدهاراً بالعلم والحكمة والفلسفة من أى قطر آخر من الممالك الإسلامية، ولاسيما فى المنطق والفلسفة والكلام.

فقد نبغ فى تلك الديار أمثال الشيخ "محمود جونفورى" و"الميرذاهه الهروى" و"ملاحب الله البهارى"، و"القاضى مبارك" و"مولوى حميد الله"، و"مولوى حبيب الله القندهارى" و"القاضى بشر الكنرى"، و"الحافظ دراز البيشادرى" والمجاهد الكبير "نجم الدين" رحمة الله وملاى سنبت وملا فيروز، وهؤلاء الخمسة الأخيرون كانوا من معاصرى "جمال الدين" على وجه التقريب.

وكان قد حدث فى تلك القرون الثلاثة الأخيرة تطور كبير فى المناهج المدرسية فكان علم الكلام محشوا بالفلسفة، والفلسفة مشوبة بالتصوف "الوحدة الوجودية"، و "وحدة الوجود" كانت ملفقة بالأدب، وهذا شئ يرى فى تلك المناطق ولايرى فى البلاد العربية.

وهذه النزعة فى الدراسة قد بدأ بها أبوعلى ابن سينا فى آخر كتابة المعروف بالاشارات واتبعه فى هذا السلوك "جلال الدين الدوانى" والشيخ "شهاب الدين السهروردى" وملا صدرا "محمود جونفورى" وكثيرون من أمثالهم، فهؤلاء العلماء كانوا فلاسفة وكلاميين وصوفيين وأدباء.

فجمال الدين في بدء شبابه كأى طالب أفغاني كان من هذا القبيل، تعلم الدين والفلسفة والتصوف والأدب وأتم تحصيل دراسته على أكمل وجه.

تتلمذ "جمال الدين" على يد القاضي بشر والحافظ دراز، وحبيب الله القندهاري وبخاصة في علوم الفلسفة والمنطق، على انه جاوز ذلك إلى كل ما تبلغة المدارس الفكرية السياسية والفلسفية والعلمية الحديثة. وكل ما تعلمه "جمال الدين" في المدرسة أو ألهم به من الآفاق، أو طالعه في الكتب، كل ذلك انما كان يدور حول الأمور الاجتماعية والسياسية، وهذا هو دأب الفلاسفة الأقدمين، ذلك بان هؤلاء الفلاسفة كانوا أول ما كانوا أخلاقيين يكشفون عن أخلاق الفرد والمجتمع، وأننا نسميهم حكماء - يقول المترجم - وفرق شاسع بين الحكيم Philosopher وبين العالم Scientist لأن بعض العلماء ولاسيما بعض الذين كانوا علماء طبيعيين أو بيولوجيين حاولوا أن يطبقوا الفلسفة الاجتماعية على علومهم كما طبق "سبنسر" علم الأخلاق على التنازع للبقاء والانتخاب الطبيعي والبقاء للاصلح، أو كما طبقه "روزنبرج" على نظام الذرة.

أما الفيلسوف "جمال الدين" فقد كانت المسائل الاجتماعية عنده هي مستقر أو مصدر فكرته إلى حد أنه كان يحاول أن يجعلها مقياساً للأمور الطبيعية أيضاً ومع أن أساس تعاليم السيد "جمال الدين" الأساسية كانت يونانية (أرسطاطاليسية) وهذا اساس مدارسنا في الشرق الاسلامي، والسيد في بعض الأحيان في رده على الدهريين يتثبت بالتناهي واللاتناهي، وبالجوهر والعرض وبالجزء الذى لايتجزأ، كما كان شأن "أرسطو"، ولكنه في غالب الأحيان يهجم على كل معسكر من الدهرية بنفس السلاح الذى استعملته المدرسة الحديثة، وهذا ما يعطية صبغة النبوغ والعبقرية بلاشك وبلانزاع.

فشخصية السيد الكلامية كانت كالمنظومة الشمسية في غاية النظام والاتقان وكانت كل مشاعره تدور حول مركز واحد هو الأمور

الاجتماعية أو "الاشياء الانسانية كما سماها "أرسطو"[1] وواضح مما سبق أن الرأى السالف من المؤيدين للاصل الأفغانى لجمال الدين.

إلا أننا لانعدم على الجانب المقابل من المترجمين والدارسين، من يذهب إلى أن نشأة "جمال الدين" وأسلوب تحصيلة يرجحان أنه شيعى إيرانى لاسنى أفغانى، فقد تتلمذ فى طهران على "أقاسيد صادق" أكبر علماء الشيعة فى طهران فى ذلك الوقت، ثم أنتقل للدراسة فى النجف بالعراق، وهو البلد الذى كان - ولايزال ـ موطن العلم والعلماء فى نظر الشيعة، وهو أيضاً مركز الدراسات العليا فى المذهب الشيعى، يحج إليه كل من يرغب فى بلوغ مرتبة الاجتهاد والتخصص فى علوم الدين. وقد أقام "جمال الدين" فى النجف أربع سنوات تتلمذ فى أثنائها على الشيخ "مرتضى الانصارى" أحد علماء الشيعة المعروفين.

والواقع أن المتتبع لنشأة "جمال الدين" وأسلوب تحصيله والطريقة التى أتبعها فى دراسته ليدرك بسهولة أنه شيعى، وأنه سلك مسلك الشيعة فى الدراسة. وتمتاز الدراسة الدينية فى المذهب الشيعى بمحاولة الدارس الإلمام بقسط وافر من العلوم الفلسفية والتوسع فى دراسة المنطق وعلم الكلام إلى جانب دراسة الفقة وعلم الأصول، ويهب هذا النوع من الدراسة الدارس قوة فى الجدل والاستدلال وقدرة على البحث والنقاش والتلاعب بالألفاظ ومدلولاتها بحيث تتفق ورغبات الدارس وتخدم أغراضه وهو يجادل خصمه.

ولاتسير الدراسات الدينية عند أهل السنة على هذا النحو، لأن علماء أهل السنة يقتصرون فى دراستهم على الفقة واصول الفقة مع توسع ملحوظ فى الحديث والتفسير واللغة العربية والأدب.

---

(١) العلامة الأستاذ صلاح الدين السلجوقى، سفير أفغانستان فى ج.م.ع : جمال الدين الأفغانى. مذهبه الفلسفى ومشربه الصوفى. فصل فى كتاب محمود أبورية: جمال الدين الأفغانى. تاريخة ورسالته، ط٢، ١٩٥٩، دار الهنا للطباعة، ص ص : ١٨٥-١٩٦.

وقد كانت دراسة "جمال الدين" على الطريقه الشيعية مما جعل قوته في الحكمة والمنطق وعلم الجدل من الظواهر التي لفتت إليه الأنظار في الأوساط العلمية في مصر وتركيا، فوجد طلاب العلم فية لونا جديداً لم يألفوه من قبل، فمالت اليه إفئدتهم والتفوا حوله، وتفاخروا بالتتلمذ عليه ولم يجدوا في التتلمذ عليه - سواء أكانوا من طلاب العلم أم من رجال الأزهر - حطا من قدرهم برغم ما كانت تمتاز به مصر من علو كعب في الدراسات الدينية بخاصة[1].

ولعل هذا ما دفع البعض - بعيداً عن معضله أصله - مثل "بايندر": Binder إلى القول بأن "جمال الدين" قد تأثر تأثراً كبيراً بنزعة الفلاسفة وتراثهم[2].

ويذهب "حوراني" Hourani إلى أن مؤلفاته وخطبه، تنم عن معرفة أكيدة بتراث الفلسفة الاسلامية، خصوصاً فلسفة ابن سينا. وقد كانت مثل هذه المعرفة سهلة المنال آنئذ في المدارس الشيعية، حيث بقيت تعاليم ابن سينا حية فيها أكثر مما بقيت حية في مدارس الاسلام السني[3].

---

(١) أنظر: (جمال الدين الاسد أبادى المعروف بالأفغاني: التعريف به وبآثاره)، ألفه بالفارسية ابن أخته: ميرزا لطف الله خان الاسد أبادى، ترجمه وقدمه وعلق عليه:د.عبدالنعيم محمد حسنين، ط١ دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٣، المقدمة بقلم د.عبدالنعيم حسنين، خاصة: ص ص: ١٤-١٧، وراجع متن الكتاب ص ص: ٦٢-٦٣.

(2) Binder, Leonard. The Ideological Revolution in The Middle East (New York: John Wiley and Son, Inc., 1964). p.56

(3) Hourani, Albert. Arabic Thought in The Liberal Age (London: Oxford University Press. 1967).p 108

ولايحجم البعض مثل "براون" Brown عن القول بان "جمال الدين" كان فيلسوفا[1]، إلا أن ثمة من يقرن صلة جمال الدين بالفلسفة بوصمة بتهمة الالحاد، تأسيسا على أن تعامله مع الفلسفة درساً وتدريساً هو سبب رميه بتهمة الالحاد، أو هو سبب الحادة فعلاً.

يقول أستاذنا الدكتور/ "مدكور" أن "جمال الدين" قد أسهم فى نصرة الفلسفة والأخذ بيدها وساعد على احياء دراستها فى الشرق بعد أن كان الناس قد انصرفوا عنها زمناً[2].

ومن الجدير بالانتباه ذلك اللقاء الفكرى الذى تم بين "جمال الدين"، والفيلسوف الفرنسى الشهير "أرنست رينان" وذلك الحوار الذى دار بينهما على صفحات جريدة الديبا، ونلمح فى فكر "رينان" بوضوح ارتباط الفلسفة بالالحاد.

فقد دارت محاضرته الشهيرة بالسوربون على نقاط ثلاثة، جاءت النقطة الثانية منها عن أن الاسلام لايشجع على العلم والفلسفة والبحث الحر، بل هو عائق لها بما فيه من اعتقاد بالغيبيات وخوارق العادات والايمان التام بالقضاء والقدر.

ومن أشتغل بالفلسفة من المسلمين إضطهد أو أحرقت كتبه أو كان فى حماية خليفة أو أمير مؤمن فى الظاهر غير متدين فى الباطن.

وقد رد عليه "جمال الدين" فى "الديبا" أيضاً. ثم رد علية "رينان" ويادله مدحاً بمدح واعجاباً باعجاب، ثم قال فى غضون رده:

".. وقد خيل إلىّ من حرية فكره، ونبالة شيمة، وصراحته - وأنا أتحدث اليه - أنى أرى أحد معارفى من القدماء وجهاً لوجه، وأنى اشهد

---

(1) Brown. E.G. The Persian Revolution.p 3.

(٢) د.ابراهيم مدكور: فى الفلسفة الاسلامية، منهج وتطبيقة جـ١، ط٢ ر المعارف بمصر ١٩٦٨، ص : ١١٥.

ابن سينا، أو ابن رشد، أو واحد من أولئك الملحدين العظام الذين ظنوا خمسة قرون يعملون على تحرير الانسانية من الاسار"[١].

وأفكار "جمال الدين" التقدمية بوجة عام عن المعرفة موضع شك لدى الفقهاء المحافظين الذين شكوا فيها، وبخاصة انعاشه لدراسة الفلسفة التى اعتبرتها الدوائر المحافظة باستمرار عدوا للدين الصحيح - ومن ثم ما تردد من رميه بالالحاد[٢].

ويقول "آدمز" أنه لما ذاع نبأ وصول "جمال الدين" إلى مصر، التف حوله كثير من طلبة العلم المجدين، فقرأ لهم بعض الكتب العالية فى الكلام والفلسفة وأصول الفقة والهيئة والتصوف.

وكان مما لا مفر منه أن يتعرض بموقفه هذا للنقد، فقد عارض العلماء المحافظون آراءه الغريبة، وأتخذوا سبيلاً للطعن عليه، من قراءته للفلسفة التى كانت الدوائر المحافظة تحرم النظر فيها دائماً، وتعدها عدوة للدين[٣].

وقد ذكر "رشيد رضا" أن الشيوخ الجامدين قد أخذوا عليه ثلاثة مآخذ أساسية: علمه بالفلسفة، وعدم تقيده ببعض العادات الدينية التى أصبحت فى نظر العامة جزءاً من الدين، وعدم تدين الكثير من تلاميذه[٤].

---

(١) أنظر: أحمد أمين: زعماء الاصلاح فى العصر الحديث، ط١ مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٩، ص : ٨٦،٩٢.

(٢) أحمد عبدالرحيم مصطفى: حركة التجديد الاسلامى فى العالم العربى الحديث، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٧١، ص : ٥٩.

(3) Adams, Charles C., Islam and Modernism in Egypt (London,1933).p.7

(٤) أنظر: محمد رشيد رضا المنار، جـ٣ (١٩٩١)، ص ٢٤٥

ويوضح لنا الشيخ "محمد عبده" الأمر ممثلا تلك الكتب، فيقول بأنه قد صاحب "السيد" من ابتداء شهر المحرم سنة ١٢٨٨هـ، واخذ يتلقى عنه بعض العلوم الرياضية والفلسفية والكلامية. وأخذ يدعو الناس إلى حضور دروسه والتلقى عنه.

وقد قرأ عليه كتاب "الزوراء" للدوانى فى التصوف، و"شرح القطب على الشمسية" و "المطالع" و"سلم العلوم" من كتب المنطق. وكتاب "الهداية" و"الاشارات" و"حكمة العين" و"حكمة الاشراق" من كتب الفلسفة.

و"عقائد الجلال الدوانى" فى التوحيد، "والتوضيح مع التلويح" فى الاصول، و"تذكرة الطوسى" فى الهيئة القديمة وغيره من كتب الهيئة الحديثة وقد شجعه على كتابة المقالات الأدبية والاجتماعية والسياسية.

وقد حرص على حضور مجالسه ودروسه. ولكن مشايخ الأزهر وجمهور طلبته أخذوا يتقولون على "جمال الدين" وتلامذته الأقاويل، ويزعمون أن تلقى تلك العلوم قد يفضى إلى زعزعة العقائد الصحيحة، وقد يهوى بالنفس فى ضلالات تحرمها خير الدنيا والآخرة[1].

وقد يعزى إلى "جمال الدين" - فى نظر البعض - فضل احياء الفلسفة لا فى مصر فحسب، بل فيما هو أكبر من ذلك، فلما تحركت الدراسات الفلسفية فى البلاد الاسلامية لنهضتها الأخيرة أواخر القرن الماضى على يد السيد "جمال الدين" كانت كتب ابن سينا - شروحها أول كتب عنى بدرسها[2].

---

(١) الشيخ محمد عبده: الثائر الاسلامى جمال الدين الأفغانى ورسالة الرد على الدهريين، كتاب الهلال العدد ٢٧٤، أكتوبر ١٩٧٣، المقدمة، ص:١٢.

(٢) راجع: د. محمد عثمان نجاتى: الادراك الحسى عند ابن سينا، ط٣، دار الشروق، ١٩٨٠، التصدير: بقلم: الاستاذ الأكبر: الشيخ مصطفى عبدالرازق، ص:٨

إلا أن مصر، فيما يبدو قد أستأثرت بجانب كبير وهام من جهوده، ففيها قام بتدريس بعض المؤلفات الفلسفية الاسلامية التى كان الأزهر قد أهملها لفترة طويلة وكان لايزال ينظر اليها بعين الشك(١).

وإذا كان أستاذنا "د. مدكور" يوضح التقاء "جمال الدين" مع "الفارابى" فى بعض النقاط، سنأتى على ذكرها فى حينها فيما بعد، الا انه يبدو أن صلة "جمال الدين" بفلسفة "ابن سينا" تبدو وبوضوح أكثر، فبالاضافة إلى ما مر بنا فيما سبق وخاصة كلام الأستاذ الأكبر الشيخ "مصطفى عبدالرازق" عن ريادة "جمال الدين" فى نشر كتب "ابن سينا" وشروحها فى البلاد الاسلامية، نجد اشارة الشيخ "رشيد رضا" الى ذلك(٢)، ثم تأكيد الشيخ "محمد عبده" لذلك يقول: "قد عاد حضرة الأستاذ الفاضل والفيلسوف الكامل، السيد "جمال الدين الأفغانى" إلى التدريس فترة تزيد مدتها عن سنة. فابتدأ حفظة الله يقرأ شرح اشارات الرئيس "ابن سينا" فى الحكمة العقلية، وهو كتاب جليل يحتوى من هذا العلم أصولاً جليلة،...الخ(٣).

ويعبر الأستاذ "أحمد أمين" عن مكانة الفلسفة لدى "جمال الدين" خير تعبير فى ثنايا كلامه على النشاط التعليمى لجمال الدين ومنهجه فى التدريس، فى مصر فلقد كان نشاطه التعليمى ذا شعبتين: دروس علمية منظمة يلقيها فى بيته فى "خان الخليلى"، ودروس عملية يلقيها بين زواره فى بيته وفى بيوت العظماء حين يرد زيارتهم، وفى "قهوة البوستة" بالقرب من العتبة الخضراء، وحيثما كان فى المجتمعات.

---

(1) Safran, N., Egypt in Search of Political Community. (Oxford U.p., 1961).p.44.

(٢) راجع: رشيد رضا: تاريخ الاستاذ الامام، جـ١، مطبعة المنار بمصر، ط١ ١٩٣١، ص: ٨٠.

(٣) رشيد رضا: تاريخ الاستاذ الامام، جـ٢ فى المنشآت، ط ٢مطبعة المنار بمصر ١٣٤٤هـ، ٧:.

أما دروسه فى بيته، فكان يغيب على طنفة من مجاورى الأزهر وبعض علمائه أمثال الشيخ "محمد عبده"، والشيخ "عبدالكريم سلمان"، والشيخ "ابراهيم اللقانى"، والشيخ "سعد زغلول"، والشيخ "ابراهيم الهلباوى".

كان أكثر الكتب التى قرأها لهؤلاء وأمثالهم كتب منطق وفلسفة وتصوف وهيئة، وقد ذكر الشيخ "محمد عبده" فيما أوردناه سابقاً أسماء تلك الكتب..

هى كتب فلسفة على نحو ما يتصور الفلاسفة القدماء فى العصور الوسطى، فكانوا يعدون المنطق مقدمة الفلسفة أو مدخلها، ومن فروعها الالهيات والطبيعة والفلك والطب وما إلى ذلك.

ما هذا الشئ الجديد الذى وجده "محمد عبده" عند "جمال الدين" فاطمأن به واهتدت نفسه إليه؟

هو ما عند "جمال الدين" من أصول كلية هى عماد الفلسفة، يرجع اليها فى كل ما يقرأ من صفحات الكتب، وهى الحكم فى صحة ما يصح، وبطلان ما يبطل، ثم شخصية قوية تجزم فى الحكم ولا تتردد تردد الشيخ "حسن الطويل"، ثم ربط جزئيات الحياة العملية والعلمية. برباط واحد يفتح النوافذ بعضها على بعض حتى تتألف منها وحدة، وفوق هذا كله فقد كان يأخذ بيد تلاميذه فيرفعهم إلى مستوى يسيطرون فيه على الكتاب، ولايستعبدهم الكتاب.

وكان نهجه فى التدريس، على عكس "محمد عبده"، كان "جمال الدين" يحدد موضوع الدرس فقط من الكتاب، ثم يفيض فى شرح الموضوع من عنده حتى يحيط به من جميع أطرافه، وبعد ذلك يقرأ نص الكتاب فاذا هو واضح بيّن[1].

---

(١) أنظر: أحمد أمين: زعماء الاصلاح فى العصر الحديث، مرجع سابق، ص ص: ٦٤ ـ ٦٧.

هذا ويبدو أن دور العقل لايقل - أن لم يفق - أهمية، عن دور الفلسفة فى فكر "جمال الدين"، كما وأن "جمال الدين" نفسه يؤكد لنا مراراً وتكراراً أن العقل نبراس له يهتدى به، ويحث الجميع على ضرورة الاهتداء به.

يؤكد البعض أن "جمال الدين" قد شغل بمشاغل "كلامية" تلتقى فيها أهداف الاهتمام السياسى بالروح الدينى وبالنظر العملى والتوجيهى، ويمثل هذه المشاغل أسس "جمال الدين" مدرسة أخلاقية نامية. وهذه المدرسة الحية تميزت بالنظر العقلى المتطور المفتوح، وجهرت بما وجدته الحق كل الحق فى القضاء على الأخطاء التقليدية، والتعمق فى رسم سبل الخلاص[1].

هذا ونلمح، هنا أيضاً بشأن دور العقل لدى "جمال الدين"، اختلاف التقييم وتباينه المتأرجح بين ذروة المدح وقمة القدح، داخل الاتجاه الفكرى الواحد، فجمال الدين الحقيقة الكلية - فى نظر البعض - الذى جمع بحق، كما قال عنه الشيخ "محمد عبده"، ما بين صفات "الفيلسوف" وصفات "رجل الأعمال"، كان طرازاً من الرجال لايمكن فهمه حق الفهم إلا إذا نحن تخيلنا الصورة التى يمكن أن يكون عليها مفكر عبقرى عملاق جمع فى عقله ما بين الحكمة الفلسفية والايمان - على طريقة الفلاسفة - بجوهريات الاسلام وحقائقة الأولية، فى صورتها النقية المبرأة من الخرافات والاضافات.

أنه أقرب إلى ذلك النموذج الذى تحدث عنه الفيلسوف المتصوف "شهاب الدين السهروردى" (المقتول)، واصفاً اياه "بالحكيم المتأله" أى الذى جمع الى الفلسفة ذلك الحس الصوفى المرهف، و"الذوق والمشاهدة" اللذين تكسبها نفس الانسان الرياضات الروحية، التى ربما لم تكن قاصرة على الطقوس والعبادات التى يتساوى فى أدائها عامة الناس.

---

(١) راجع د. عادل العوا: الكلام والفلسفة، مطبعة جامعة دمشق، دمشق ١٩٦١، ٦٨ - ٧٠.

ففي مواجهة أنصار أنه ليس فى الامكان أبدع مما كان، وأنه لاجديد تحت الشمس وأن من حفظ المتون فقد حاز الفنون، وأن الخير كل الخير فى "النقل" والشطط كل الشطط فى الاعتماد على "العقل"، أمام هذا التيار الذى لبس ثوب الاسلام وهو غريب عن روح الاسلام، وقف "جمال الدين" كالإعصار الكاسح والبحر الهادر، يمجد العقل فى أفكاره ومناظراته ومناقشاته، وفى تفسيراته وتطبيقاته.. "فالحكم للعقل والعلم" ـ كما قال فى "الخاطرات"[1]، حتى ولو كانت حقائق العلم وأحكام العقل لاترضى العامة الذين يساندون "رجال الدين" وتجار الديانات.

و"جمال الدين" لم يكن منحازاً الى العقل، فقط فى الحالات التى تتناقض فيها معطيات العقل والعلم مع ما يؤمن به العامة، وانما كان يقف هذا الموقف الثابت حتى عندما تبدو "التناقضات" أو "الاختلافات" بين حقائق العلم وبين ظاهر آيات القرآن الكريم، ولكى ندرك خطورة موقف "جمال الدين" يجب أن نعلم أنه بموقفه هذا انما كان يخاصم ويعادى كل الفلسفات التى تؤمن بان فى الكون مناطق مغلقة الى الابد دون عقل الانسان وتفكيره، وانه لاسبيل للعقل الى اقتحام هذه الساحات وفض هذه المغاليق.

وأمام هذا الطابع الفلسفى المؤمن بالحكمة الذى ازدان به عقل "جمال الدين" واتسم به فكره، لايسعنا الا أن نشير إلى حقيقة هامة وضرورية الايضاح، وهى التى تتعلق "بنسب" أفكار "جمال الدين"، المتصل بالتراث العبقرى المتقدم الذى حفل به تاريخ العرب والمسلمين، وحفلت به الحضارة العربية الاسلامية عدة قرون. فكما كان التراث التقدمى للفكر الاجتماعى العربى الاسلامى أحد المصادر الهامة التى كونت الفكر الاشتراكى لدى "جمال الدين"، فأننا نلمح بصمات الفكر الفلسفى العقلى الخلاق للفلاسفة العرب والمسلمين على عقل "جمال الدين" وتفكيره الفلسفى.

---

(١) "خاطرات جمال"، مرجع سابق، ص : ٩٥

والذين قرأوا ابن رشد ووعوا وعياً ناضجاً الآفاق الفسيحة التى طرقها عقله وفكره، والمعطيات العبقرية التى أثمرها تفكيره، يستطيعون أن يلمحوا الصلات الكبرى التى تربط "جمال الدين" الفيلسوف بفيلسوفنا العربى الاندلسى أبى الوليد[1].

وعندما نصل من حديثنا عن "جمال الدين" إلى هذا الحد، فاننا نكتشف أن تعبير "الحكيم المتآله" يمكن ان تناله شبهة عدم الوفاء بحق الرجل، والقصور عن الشمول لما كان له من جوانب، وما أمتلكت شخصيته من امكانيات "اذا انه باستطاعة المفكر أن يكون "حكيما" متفلسفاً له وجهة نظر فى الكون: قدمه أو حدوثه، تطوره أو سكونه بقائه أو فنائه، وأن يكون صاحب "ذوق وشهود" ورياضيات روحية، وقدم راسخه فى التصوف، وذلك دون أن يكون له موقف، وموقف ثورى من القضايا الأساسية والهامة التى تعترض طريق انسان العصر الذى يعيش فيه.

ولما كان "جمال الدين"، قد تعددت جوانب شخصيته وملكاتها وامكانياتها نطاق "الحكمة" و"التآله" الى مجالات الحياة المختلفة، لتسهم فى كل قضايا عصره، بل والقضايا المتعلقة بمستقبل الانسان بوجه عام، فاننا نجد أنفسنا فى حاجة الى أن نضيف لوصفه نعتاً ثالثاً يلى وصفى "الحكيم المتآله" ويتناسب مع "الثورية" التى اتسمت بها مواقفه الاساسية والكبرى تجاه القضايا والأحداث[2].

---

(١) لم يوضح لنا الدارس أوجه التشابه أو التأثر، كما ولم يعين موضعاً واحداً يمكننا من المقارنة بين أفكار جمال الدين، وفكر فيلسوف عملاق مثل ابن رشد.

(٢) وها هو الدارس لم يكتف بموقفه السابق، فيبرز لنا هنا لاتشابه جمال الدين مع عملاق مثل ابن رشد أو تأثره به، بل تفوقه عليه وعلى عديد من جبابرة الفكر الفلسفى، وكأنما من السهولة بمكان استطاعة المرء أن يكون "فيلسوفاً" أو "متصوفاً" له آراؤه ونظرياته فى مشكلات الوجود والمعرفة، ولكن العجز كل العجز استطاعة المرء أن يكون "ثوريا"؟

ومن ثم فاننا نجده: حكيما، متألها، ثورياً. بالمعنى الدقيق لهذه الكلمات وكفاه مجداً أن استطاعت شخصيته الجمع والتوفيق بين هذه الأوصاف الثلاث، واحتواء الملكات والصفات اللازمة لهذه الأوصاف الثلاث[1].

إلا أن دور العقل في فكر "جمال الدين"، لايخلو - في نظر البعض الاخر من مواضع للنقد أو التعليق على تصوره للعقل كما يتضح من أقواله ونصوصه[2].

فعندما يقول "جمال الدين": "وعندى اذا استطاع العقل فك قيوده، ومشى مطلق السراح لايلبث طويلاً الا وتراه طار باسرع من العقبان، وغاص في البحار يسابق الحيتان، وسخر البرق بلاسلك لحمل أخباره، وتحادث عن بعد أشهر مع غيره كأنه قاب قوسين أو ادنى، وهل يبقى مستحيلاً ايجاد مطية توصله للقمر أو للاجرام الأخرى ؟ (الخاطرات) [3]

فتصوره للعقل هنا تصور انشائي خطابي، فالعقل ليس قوة سحرية تدل على الاعجاز بل تحليل علمي للظواهر واخضاعها لحساب كمي للوصول إلى قوانين لا أثر فيها للسحر والدهشة أو للاعجاز.

وكثيراً ما يستعمل "جمال الدين" العقل استعمالاً جدلياً يقوم به حججاً وتوقع الخصم في التناقض أو تجعله يقول المستحيل كما هو الحال في التراث القديم، فيهاجم داروين مثلاً بحجة "كيف يخرج

---

(١) راجع تفصيلا هذا الرأى في : محمد عمارة: الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، مرجع سابق، ص ص : ١٠٠ - ١١٣.

(٢) ينبغي ملاحظة عدم التزام هذا الدارس بسياق التتابع التاريخي الزمني لنصوص جمال الدين واقواله، فقد يأتي نص لاحق من "العروة" أو "الخاطرات"، ثم يليه نص سابق من "الرد على الدهريين"، وهكذا..

(٣) عن: محمد عمارة : الاعمال الكاملة، مرجع سابق، ص : ٢٦٥.

اللامتناهى من المتناهى" (الرد على الدهريين) [1] وهو اسقاط دينى ميتافيزيقى على واقعة علمية وهى التطور.

ويرى جمال الدين فى الأصل الرابع من أصول التشريع وهو الاجتهاد استعمالاً للعقل "وهو الاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجيات الزمان وأحكامه" (الخاطرات) [2] والقياس له مهمته فى الأفعال وفى استمرار النظرة الشرعية للسلوك، أو كما يقول "اقبال" هو مبدأ الحركة فى التفكير الدينى، ولذلك ينكر "جمال الدين" على علماء المسلمين جمودهم "جمود بعض المعممين اضر بالاسلام والمسلمين (كلمات) [3]، ويطالب باعمال العقل دون التقليد:"خذ القياس ودع الناس" (كلمات) [4]، ولكن هذا العقل التشريعى لايتعدى احكام التكليف ومهمته قياس الفرع على الأصل، أما العقل العلمى فمهمته تنظير الواقع أو تحويل الطبيعة الى رياضة كما فعل "جاليليو" دون أن ترجع الواقعة الى واقعة أخرى مشابهه لها، فالعقل القائم على التمثيل والذى يقتصر عمله على الاستدلال أو على حصر العلل وإختيار العلة المؤثرة من بينها ليس هو العقل العلمى الذى يعمل على معطيات التجربة دون أى حكم سابق[5].

العقل عند "جمال الدين" اذن هو عقل المصلحين والفلاسفة العقليين، عقل غريزى أو نورفطرى أو هو الفطرة نفسها، وفى بعض الأحيان يكون عقلاً تاريخياً أى شهادة التاريخ" فما يحكم به العقل السليم يشهد به سير الاجتماع الانسانى من يوم علم تاريخه الى اليوم" (الخاطرات) [6].

---

(١) عن: الاعمال الكاملة، مرجع سابق، ص : ١٣٣.

(٢) عن: الاعمال الكاملة، مرجع سابق، ص : ٣٢٩.

(٣) عن الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص : ٢٤٨.

(٤) نفس المصدر السابق، ص: ٣٦٣.

(٥) جمال الدين يتحدث عن الاستدلال، والدارس يغالط ليتحدث عن الاستقراء.

(٦) عن: الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص: ٤٨٣.

هو العقل الذى يعمل ضد الخرافة والوهم عند الفرد أو الجماعة، فأول شئ تتم به سعادة الأمم "صفاء العقول من كدر الخرافات وصدأ الأوهام" (الرد على الدهريين) والثانى أن تكون عقائد الأمه "مبنية على البراهين القويمة والأدلة الصحيحة" (الرد على الدهريين) والثالث "أن يكون فى كل أمة طائفة يختص عملها بتعليم سائر الأمة لاينون فى تنوير عقولهم بالمعارف الحقة وتحليتها بالعلوم الصافية" (الرد على الدهريين)[1].

ويعطى "جمال الدين" للعقل وظيفة عملية فى التحرر من الجبن "لامعطل له الا الوهم ولايقعده عن عمله الا الجبن" (كلمات) [2].

وقد أشار "جمال الدين" الى العقل المطلق الذى يخضع كل شئ "كل عناصر الوجود فى هذا العالم الفانى خاضعة للعقل المطلق الانسانى"(كلمات) [3] وهو العقل العلمى الذى يخضع الطبيعة له. أى عقل النهضة بعد أن أدى عقل الاصلاح الدينى مهمته[4].

لقد دعا جمال الدين الى الاستفادة من مبدأ العقلانية وقال أن الاسلام هو الدين الوحيد الذى يلوم من يعتقد شيئاً بدون أدلة ومن

---

(١) عن: الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص ص: ١٧٣، ١٧٦، ١٧٧.

(٢) نفس المصدر السابق، ص : ٣٢٤.

(٣) عن: الاعمال الكاملة، مرجع سابق، ص ص : ١٧٣، ١٧٦، ١٧٧.

(٤) أنظر: د.حسن حنفى: قضايا معاصرة (١)، مرجع سابق، خاصة ص: ٩٥ .تعليق: ـ الاتجاه الذى يمثله د. حنفى يختلف عن ذلك الذى يمثله عمارة، برغم انتمائهما لنفس المعسكر الفكرى.. فحنفى لاترضيه اجتهادات جمال الدين، وتشعر أنه يريد عالماً مادياً صريحاً فى ماديته، وهو الأمر الذى يعتقده أصحاب الاتجاه الثانى، لكنهم تغلب عليهم النزعة السياسية، فيبرزون محاولات جمال الدين التى تقيم الجسر بين الاسلام وبينهم، لضرب الحركات الدينية المناوئه بدعوى أن الاسلام يعرف منهجهم الفكرى، بدليل ما قدمه جمال الدين ومحمد عبده وغيرهما من مفكرى الاسلام.

يشايعون رأياً دون يقين والسعادة فى الاسلام تكمن فى الاستخدام الصحيح للعقل(١).

ولقد كانت حياته كلها مثالاً حياً على الشجاعة وعلى التمرد، وربما كان هذا أهم مشاركاته الحقيقية ومصدر تأثيره على معاصرية، ولم تكن شجاعته شجاعة سياسية فقط، بل كانت كذلك، وربما فى المحل الأول، شجاعة عقلية.

وربما كان من الممكن أن نعود بمواقف "جمال الدين" كلها إلى أصل بعيد يعد ضمن المشاركات الكبرى لجمال الدين فى تقديم الفكر الاسلامى الحديث، ذلك هو اعادته تقييم دور العقل واعطائه من جديد سلطات قوية فى حياة الانسان. فقد رأى أن العقل سيصل يوماً إلى إكتشاف أسرار الطبيعة، على شريطة تحريره من "قيود الجمود" التى قيدته لعصور طويلة، هذا العقل الذى هو أشرف مخلوقات الله ولاشك أنه ينبغى أن ننظر إلى إعجابه "بالشجاعة الأدبية" للدكتور "شبلى شميل" تحت هذا الضوء العقلانى، كذلك الحال بالنسبة الى أعجاب أرنست رينان بجمال الدين نفسه(٢).

ولقد بلغت الحال بالعقل لدى "جمال الدين" ومناصرته اياه، أن خشى من انتصار الدين عليه، ولننظر فى ختام رده على "رينان" حيث يقول:

"ولن يقف القتال بين العقيدة والبحث الحر، أو بين الدين والفلسفة ما دامت الانسانية على قيد الحياة، وهو قتال عنيف أخشى أن

---

(1) See: AHistory of Muslim Philosophy, Edited and Introduced by: M.M. Shzif, Otto-Harroswitzwiesbaden, 1963, Nolume Two,p. 1486.

(٢) انظر: د. عزت قرنى: العدالة والحرية فى فجر النهضة العربية الحديثة، مرجع سابق، ص ص : ٢٥٤ - ٢٥٧.

لايكون النصر فيه للفكر الحر، لأن العقل لايوافق الجماهير،و تعاليمه لايفقهها الا نخبة من المتنورين، والعلم على مابه من جمال لايرضى الانسانية كل الرضا، وهى التى تتعطش الى المثل الأعلى وتهوى التحليق فى الآفاق المظلمة السحيقة التى لاقبل للفلاسفة والعلماء برؤيتها أو ارتيادها[1].

---

(١) يمكن مراجعة المناظرة التى دارت بين جمال الدين ورينان، فى جريدة "الديبا الفرنسية" أو فى كتاب أحمد أمين: زعماء الاصلاح، أو كتاب الاستاذ محمود أبورية: جمال الدين الأفغانى تاريخه ورسالته، مرجع سابق، ص ص : ١٥٧ ـ ١٦٢. وقد رجعنا للكتاب الأخير بالاضافة الى دراسة ممتازة تضمنتها المحاضرة القيمة التى القاها الاستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبدالرازق رحمة الله فى دار الجامعة المصرية بتاريخ ١٩٢٣/٣/٢٠ عن الفيلسوف رينان وجمال الدين، والمحاضرة طويلة وقيمة وقد نشرت بجريدة السياسة بالعددين ١٢٣، ١٢٤ الصادرين فى يومى ٢٢،٢١ مارس سنة ١٩٢٣.



# الفصل الثانى

# الاجتهاد

تعريف .. وتمهيد.

الجمود.. وقفل باب الاجتهاد.

فتح باب الاجتهاد.

جمال الدين والاجتهاد.

الاجماع.

## تعريف .. وتمهيد:

كلمة "اجتهاد" تعنى فى اللغة بذل الوسع فى طلب المقصود، واصطلاحا استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له "ظن" بقضية أو حكم فقهى" ويكون ذلك بالقياس على القرآن والسنة.. وقد استعمل لفظ الاجتهاد فى أول الأمر بمعنى القياس والخطأ فيه محتمل ولايصبح معصوماً من الخطأ إلا إذا اتفق المسلمون جميعاً عليه فصار إجماعاً. وبمضى الوقت ضاق هذا المعنى الواسع للاجتهاد وأصبح يعنى اجتهاد الذين لهم الحق فى تقرير الأحكام، أى حصره فى دائرة الفقهاء الذين تولوا توضيح أصول المسائل الدينية ثم تلاهم من اجتهدوا فى فروع هذه المسائل ويطلق عليهم المجتهدون بالفتوى.

ولكن كل ما سبق لم يمنع الكثير من المجددين فى الفكر الاسلامى مثل ابن تيمية ومن تأثربه إلى الرجوع بالاجتهاد إلى معناه الأول أى تقديم الرأى اعتماداً على النصوص الأولى وهى القرآن والسنة[1].

والاجتهاد فى اصطلاح الأصوليين: بذل الفقيه جهده فى استنباط الحكم الشرعى من دليله على وجه يحس فيه العجز عن المزيد. والدليل على اعتباره الكتاب والسنه والعقل. فكان ﷺ يجتهد، ويأمر أصحابة بالاجتهاد. وللمجتهد صفات أو شروط ثلاثة يجب أن تجتمع فيه، فضلاً عن كمال العقل والدين، وهى:

(١) العلم باللغة وطرق دلالتها على المعانى.

ولايمكن ذلك الا لمن زاول علومها المختلفة

(٢) العلم بالقرآن والسنة وما جاء فيهما من أحكام.

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية، اعداد أحمد الشنتناوى وأخرين، المجلد الثانى (القاهرة، ١٩٣٣) ص ص: ٤٣٤ ـ ٤٣٦.

ولايشترط فى ذلك أن يكون حافظاً لكل ما ورد، بل يكفى أن يكون قادراً على جمع ما يرتبط بموضوع بحثه منهما، وعلى معرفة ما قاله المختصون فى الحديث من صحة أو ضعف، وما قالوه فى رجاله من جرح أو تعديل.

(٣) العلم بمقاصد الشرع، وأحوال الناس وما جرى عليه عرفهم وما فيه صلاح لهم أو فساد والقدرة على معرفة علل الأحكام وقياس الأشباه على الأشياء ليستطيع فهم الوقائع، واستنباط الأحكام الملائمة لمقاصد الشارع، والمحققة لمصالح العباد المعتبره[1].

## الجمود.. وقفل باب الاجتهاد:

يقصد بالجمود الوقوف عند آراء الأئمة الأربعة (أبى حنيفة، ومالك، والشافعى، وابن حنبل) وهو ما يطلق عليه لدى الشرعيين، "بالتقليد"[2].

وقد بدأ عهد الجمود أو التقليد وقفل باب الاجتهاد منذ أواخر القرن الرابع الهجرى، وذلك بعد أن إنتابت المسلمين منذ منتصف ذلك القرن الرابع بعض من العوامل السياسية والاجتماعية كان لها أسوأ الأثر فى نهضتهم ونشاطهم الفكرى والفقهى فوقفت حركة الاجتهاد واقتصر الفقهاء الا قلة قليلة منهم على تقليد أو اتباع الأئمة المجتهدين الكبار، كما كان على رجال القضاء الأخذ بآراء هؤلاء الأئمة ومن ذلك يرى أنهم عالجوا الفوضى والفساد بالجمود لا بالتنظيم القويم.

ويلاحظ أن المقلدين فريقان:

---

(١) انظر: على حسب الله: أصول التشريع الاسلامى، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٢٦، ص : ٧٤ ومابعدها.

(٢) د. عبدالحميد متولى: أزمة الفكر السياسى الاسلامى فى العصر الحديث.. مظاهرها ـ أسبابها ـ علاجها.، ط٢، منشأة المعارف بالاسكندرية، ١٩٧٥، ص: ٣٤.

(أ) فريق المتعصبين المتطرفين.

(ب) فريق المقلدين المعتدليين.

أما الفريق الأول فقد كانوا ينظرون إلى أقوال أمامهم كما ينظرون إلى النصوص أو بعبارة أخرى أنهم ينظرون إلى النصوص بعين مذهبهم، فكانوا يعمدون إلى تفسير آيات الاحكام بما يؤيد مذهب الامام الذى يتبعونه، أى أنهم كانوا لايرجعون إلى نص فى القرآن أو فى الحديث الا ليلتمسوا فيه ما يؤيد مذهب إمامهم ولو أدى بهم ذلك إلى سلوك طريق التعسف فى التفسير.

أما فريق المعتدلين فقد كانوا ينظرون إلى أقوال إمامهم نظرة الباحث النزية ويقفون منها موقف الانصاف، ولايحجمون أحياناً عن عدم الأخذ ببعض تفصيلات المذهب الذى يتبعونه.

وحين إنتقلت الخلافة إلى آل عثمان فى تركيا كان علماء المسلمين مسيطرين على زمام تعليم الأمة الاسلامية فاذا بنا نجدهم لايسمحون للأفكار الجديدة أن تقترب من ذلك التعليم، فادى ذلك بالجمود إلى ان يسود، الأمر الذى أدى بالمعاهد الاسلامية فى القرن التاسع عشر إلى أن تظل على الحال التى كانت عليها فى القرن الثالث عشر(١).

وبذا ساد الجمود بكل مظاهرة، وأُقفل باب الاجتهاد.

## فتح باب الاجتهاد:

على أن الأمر لم يقف بالاجتهاد عند حد الجمود والتقليد وقفل باب الاجتهاد ولم يخل الميدان على اختلاف الأزمنة والأمكنه، من رايات ترفع لواء الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد ــ ومما يجدر ملاحظته

(١) د. عبدالحميد متولى: أزمة الفكر السياسى الاسلامى فى العصر الحديث ومظاهرها ـ أسبابها ـ علاجها. ط٢، منشأة المعارف بالاسكندرية، ١٩٧٥ ص ص: ٣٤ ـ ٣٦.

ان كـان اتفـاق بيـن كافـة الاتجاهـات والتيـارات الفكريـة ـ مـع اختـلاف البواعث والغايات ـ على ضرورة بقاء باب الاجتهاد مفتوحاً.

وإذا كانت دعوى قفل باب الاجتهاد قد استندت إلى اسانيدها، فان دعوى فتح باب الاجتهاد لاتعدم حجيتها هى الأخرى..

لقد حث القرآن وحثت الأحاديث على الاجتهاد ولاسيما فى المسائل الشرعية فالاسلام يجمع بين الدين والشريعة، أما الدين فقد استوفاه الله فى كتابه، وأما الشريعة فقد أستوفى أصولها، ثم ترك للنظر الاجتهاد فى تفصيلها.

جاء فى القرآن:(اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا) [1] وعلى هذا النحو جاء تفسير الطبرى والشاطبى والشافعى للآية، وبهذا وجد الاجتهاد أصلاً من أصول الاسلام.

ولانكون مجانبين الحقيقة إذا قلنا أن الاجتهادأو النظر العقلى فى المسائل الشرعية قد أيده الدين ورخص به الرسول ﷺ وحض عليه..فقد ورد فى كتاب الله: (وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون)[2](فاعتبروا يا أولى الأبصار) [3](فان تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول) [4] وهذه الآيات وغيرها، تدل على وجوب الاجتهاد والنظر فى فهم الأحكام وتفسيرها والرجوع عند الخلاف إلى أصل الشريعة وإلى العقل.

---

(١) سورة المائدة ٥، الآية ٣.

(٢) سورة العنكبوت ٢٩، الآية ٤٣.

(٣) سورة الحشر ٥٩، الآية ٢.

(٤) سورة النساء ٤، الآية ٥٩.

وقال رسول الله ﷺ لأبن مسعود: "أقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما. فان لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك".

وسأل النبي ﷺ معاذا حين ولاه القضاء في اليمن: "بم تحكم؟ قال : بكتاب الله. قال: فان لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فان لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي وقد أقره النبي على ذلك.

والذى لاشك فيه أن الدعوه إلى الاجتهاد هى دعوة لحرية العقل وحرية الرأى وتدعيم لهما. ويرى بعض الأئمة من الفقهاء ورجال الدين"... أن من أصول الاسلام النظر العقلى لتحصيل الايمان، وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض".

ويرى الفقهاء، فوق ذلك، ان التقليد الأعمى باطل فى الشريعة. وفى هذا اعزاز للفكر ليس بعده اعزاز، واطلاق لحرية العقل دونه أى اطلاق.

لقد أقام الفقهاء القياس والاجتهاد على قواعد منطقية علمية. وقالوا أن القياس لايعتبر صحيحاً إلا إذا استوفى شروطاً معينة، وأن الاجتهاد لايعتبر قائماً وصحيحاً الا إذا سار فى اطار من الكفاية والقدرة على الاستنباط والاستدلال، وتقيد بالمصلحة العامة والعدل الحقيقى والخير المطلق.

ولما كانت الشريعة فى روحها وأساسها تهدف إلى العدل والانصاف، فقد دفعت الحاجة ودفعت مصلحة الناس الفقهاء وأئمة الدين الى الاجتهاد، وسلكوا فى هذا السبيل مسالك متعددة فاجتهدوا ولجأوا الى القياس، فنتج من ذلك اختلاف فى الاجتهاد واختلاف فى المذاهب وبرزت المذاهب الأربعة المشهورة وتقدم علماء الفقه والأصول كما ظهرت مذاهب أخرى وفرق دينية متعددة مما يدلل على حيوية العقل عند العرب والمسلمين، وعلى ان المجال كان واسعاً أمام العقل ليجتهد ويخرج بطرائق وأفكار جديدة ومواد للبحث، فتشعبت الآراء وتعددت

وجهات النظر، وبرزت الفرق والمذاهب. ولكل من هذه اتجاهها وأروها ونظرياتها.

ومن الحق ذكر أن الاجتهاد فى العصر العباسي الأول كان يساير روح العصر ومقتضياته. وكان فى واقع الأمر يتغير مع المصلحة والعدل.

وفى أواخر الدولة العباسية وبعد سقوط بغداد، رأى الفقهاء ولاسيما السنيون منهم سد باب الاجتهاد خوفاً من الاضطهاد ومن أساءة الاجتهاد فى وضع الأحكام التى لاتقوم على الخير المطلق والعدل الحقيقى والمصلحة المشتركة.

ان المبررات والعوامل التى دفعت الفقهاء السنيين إلى سد باب الاجتهاد قد زالت. وليس من المصلحة ولا من الحق أن يتقيد العرب والمسلمون باجتهاد الفقهاء الأقدمين ولا أن يسيرو فى المعاملات والأحكام على آرائهم.

بل أن الوقوف عند اجتهاد الأقدمين استهتار بالعقل واستهانه بحقوقه وهو ـ اى الوقوف ـ فى واقع الحال مغاير لروح الشريعة الحقيقية. ذلك أن روح الشريعة هذه تقوم على الخير المشترك ومصالح الناس، مما يؤدى إلى التقدم والارتقاء.

قال النبى العظيم ﷺ : "اجتهدوا. فكل ميسر لما خلق له". ومن الطبيعى أن النبى لم يقصر الامر بالاجتهاد على علماء عصر من العصور بل أن دعوته هذه هى لكل عالم قادر ولجميع العصور.

ولقد أثبت بعض الفقهاء من علماء الشيعة والسنة ومن الذين ظهروا فى العصور الأخيرة أمثال الأفغانى ومحمد عبده ـ ان الاجتهاد واجب على كل من اتصف بصفات المجتهد. وأتوا بادلة شرعية واضحة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس تدعم رأيهم وتؤيد ماذهبوا اليه من أن سد باب الاجتهاد

مخالف لنصوص الشريعة ومفاهيمها وروحها. ففي سد باب الاجتهاد تجميد للفكر والشريعة وابتعاد عن سنة النشؤ والارتقاء وتشجيع للتقليد الأعمى.

ولقد ظهرت في القرن الماضي دعوات اصلاحية، وقامت حركات ترمي الى نبذ التقليد وعدم التقيد باجتهاد السابقين وبمذهب معين، كما تهدف إلى فتح باب الاجتهاد على أساسا مسايرة روح العصر ومراعاة مقتضيات التقدم والتطور. وبذلك يتخلص العرب والمسلمون من الارهاق الذى يعانونه من تقيدهم باجتهاد السابقين الأقدمين وتتحرر عقولهم من أغلال الأفكار والأحكام التى كانت مناسبة لعصر سابق ولم تعد صالحة ولا موافقة لهذا العصر.

ويرى كثير من المفكرين أن ما أصاب المسلمين والعرب من تأخر ونكبات واستعمار يعود أولاً إلى سد باب الاجتهاد والتمسك بالتقليد الأعمى. وجماع القول:

(١) الاجتهاد واجب على المستوفين لشروط الاجتهاد.

(٢) أن الشرع يدعو للتفكير وأعمال الانتاج الفكرى الروحي والعلمي.

(٣) يحمل الشرع على التقليد الأعمى والتقيد بالأقدمين والحجر على الأفكار والآراء.

(٤) الاسلام يدعو إلى فتح أبواب الاجتهاد، وسد هذه الأبواب مخالفة لنصوص الشرع.

(٥) الأساس في الاجتهاد: العقل والمصلحة العامة والخير المشترك.

(٦) لاتقدم للعرب والمسلمين الا إذا كان للعقل مجال في أحكام الفقة، وكان الدليل والقائد في الاجتهاد[1].

---

(١) راجع: قدرى حافظ طوقان: مقام العقل عند العرب، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٦٠، وبه فصل عن: الاجتهاد فى الاسلام اعتمدنا عليه، ص ص : ٥٥ ـ ٧٥. ويمكن الرجوع الى تفصيل قيم لنفس الموضوع فى:

د. عبدالحميد متولى: أزمة الفكر السياسى الاسلامى فى العصر الحديث ص، مرجع سابق، ص ص: ٣٣ ـ ١٠٧ عن قفل باب الاجتهاد، ص ص: ١٠٩ ـ ١٤٠ عن فتح باب الاجتهاد.

## جمال الدين ...و الاجتهاد:

عرف "جمال الدين" باستنكافة، ونفوره من التقليد من غير تمحيص، فكان يأخذ بالاحسن من الأقوال، ويرد الضعيف منها، ويجتهد للاستنباط للأولى، ويتناول الأقرب للصواب، وما يقبله العقل[1].

ولقد كانت شجاعة "جمال الدين" فى المحل الأول - فى رأى البعض - شجاعة عقلية.. ولايمكننا الا أن نحس بلهجة شخصية حين نراه يتحدث عن الحقيقة التى لاتسكن أحياناً معسكر الكثرة بينما يكون هناك أفراد برؤوسهم تحط فيهم الحقيقة ويدافعون عنها حتى ولو كان الثمن هو أعظم الالام[2]، وكذلك حين نراه يتحدث عن "التقليد الأعمى بدون حجة ولابرهان" للتقاليد المتوارثة.

ولقد كان "جمال الدين" واحداً من أوائل من حرضوا المسلمين على ممارسة حق الاجتهاد، وقد يكون أعظمهم جميعاً وأن لم يكن أولهم على الاطلاق. وتتميز ردوده على اهل التقليد بالصرامة والعنف، على غير أسلوب الأكثرين غيره ممن دافعوا عن حق الاجتهاد قبله، حيث فضلوا استخدام اللين، واللجوء الى الاشارة بدل التصريح والاحتماء وراء بعض السلطان وممارسة أسلوب التقدم والتأخر، أما هو فغير هذا تماماً يضع المبدأ، وكأنه يعتبر أن محض وضع مبدأ الاجتهاد دليل أحقيته[3]وهو يرفض القول بأن طريق الاجتهاد لايمكن سلوكه بسبب صعوبة توفر شروطه، أو بأن بابه قد أغلق لأى سبب.

---

(١) محمد باشا المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، دار الفكر الحديث لبنان، ط٢ ١٩٦٥، ص: ١١١.

(٢) يلاحظ هنا ايمان جمال الدين (بالصفوة) الفكرية، كما أمن من قبل (بالصفوة) السياسية.

(٣) د. عزت قرنى: العدالة والحرية فى فجر النهضة العربية الحديثة، مرجع سابق، ص: ٢٥٥.

يحدثنا المخزومى فى "الخاطرات" - وهى تمثل نهايات التطور الفكرى لجمال الدين - عن ذلك بأن الحاضرين ذكروا يوماً فى مجلس "جمال الدين" قولاً للقاضى عياض، وأتخذوه حجة وأشتد تمسكهم بذلك القول حتى أنزلوه منزلة الوحى بأنه لايأتيه الباطل لامن خلفه ولا من أمامه.

فقال "جمال الدين": يا سبحان الله أن القاضى عياض قال ما قاله على قدر ما وسعه عقله، وتناوله فهمه، وناسب زمانه، فهل لايحق لغيره أن يقول ما هو أقرب للحق وأوجه، واصح من قول القاضى عياض أو غيره من الأئمة؟

وهل يجب الجمود والوقوف عند أقوال أناس، هم أنفسهم لم يقفوا عند أقوال من تقدمهم، قد أطلقوا لعقولهم سراحها فاستنبطوا وقالوا، وأدلوا دلوهم فى الدلاء فى ذلك البحر المحيط من العلم، وأتوا بماناسب زمانهم وتقارب مع عقول جيلهم، وتتبدل الأحكام بتبدل الزمان.

فقيل: يفهم من قول الأستاذ أن القاضى "عياض" أو من تقدمه من الأئمه إذا قالوا قولاً، جازلمن بعدهم أن يقول ما يتراءى له سواء أكان مخالفاً أو موافقاً، ولايخفى لتعذر شروطه. فتنفس "جمال الدين" الصعداء وقال:

ما معنى باب الاجتهاد مسدود؟ وبأى نص سد باب الاجتهاد؟ أو أى أمام قال لاينبغى لأحد من المسلمين بعدى أن يجتهد ليتفقه بالدين؟ أو أن يهتدى يهدى القرآن وصحيح الحديث، أو أن يجد ويجتهد لتوسيع مفهومه منهما، والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية، وحاجيات الزمان وأحكامه؟ ولاينافى جوهر النص.

أن الله بعث محمداً رسولاً بلسان قومه "العربى" ليفهمهم ما يريد إفهامهم وليفهموا منه ما يقوله لهم (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) وقال: (إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون) وفى مكان آخر (انا

جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون). فالقرآن ما أنزل إلا ليفهم، ولكى يعمل الانسان بعقله لتدبر معانيه وفهم أحكامه والمراد منها. فمن كان عالماً باللسان العربى، وعاقلاً غير مجنون، وعارفاً بسيرة السلف، وما كان من طرق الاجماع، وما كان من الأحكام مطبقاً على النص مباشرة أو على وجه القياس، وصحيح الحديث، جاز له النظر فى أحكام القرآن، وتمعنها والتدقيق فيها، واستنباط الأحكام منها ومن صحيح الحديث والقياس.

ثم قال: لا أرتاب بانه لو فسح فى أجل "أبى حنيفة"، و"مالك"، و"الشافعى" و"أحمد بن حنبل"، وعاشوا الى اليوم، لداموا مجددين، مجتهدين يستنبطون لكل قضية حكما من القرآن والحديث، وكلما زاد تعمقهم وتمعنهم، ازدادوا فهما وتدقيقاً.

نعم أن أولئك الفحول من الأئمة ورجال الأمة، اجتهدوا وأحسنوا "جزاهم الله عن الأمة خيرا" ولكن لايصح أن نعتقد أنهم أحاطوا بكل أسرار القرآن، أو تمكنوا من تدوينها فى كتبهم، والحقيقة أنهم مع ما وصلنا من علمهم الباهر وتحقيقهم واجتهادهم، أن هو بالنسبة إلى ما حواه القرآن من العلوم، والحديث الصحيح من السنن والتوضيح الا كقطرة من بحر، أو ثانية من دهر "والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء من عباده" وعلمهم مالم يكونوا يعلمون[1].

ولقد كان "جمال الدين" حريصاً على ان يفهم الدين فهماً حراً ومباشراً، كما كان حريصاً على أن يبث ذلك ويجعله نبراساً لمريديه وتلامذته وكل من يتصل به ويتلقى عنه.

يحدثنا الشيخ "عبدالقادر المغربى" وهو يعد من أبرز ـ مريديه وتلامذته ـ عن تطوره العقلى والذى انتهى بما تلقاه عن استاذه "جمال

---

(١) محمد باشا المخزومى: خاطرات جمال الدين، مرجع سابق، ص ص: ١١١ ـ ١١٢.

الدين"، فيقول بانه قد مر بأطوار ثلاثة، ذلك بأنه بعد ان تلقى من دراسته عن والده الاستسلام الى كل ما جاء فى الكتب الموروثة عن الاسلاف الماضيين، والتصديق بخصوصها من دون تردد ولا ارتياب، عاد فاقتبس من شيخه "حسين الجسر" تعالم فيها شئ من حرية النقد وانطلاق الفكر، وقد تعلم أن النصوص الدينية الموروثة فيها الغث وفيها السمين، وأن بينها ما هو غير صحيح ولامعقول ولا منطبق على القرآن ولا السنه النبوية الصحيحة، فيجب الانتباه اليه، والتنبيه عليه، والتحذير منه وتمييز غثه من سمينه، وحقه من باطله.

وكان الشيخ "الجسر" فى دروسه يشرح ما قاله "ابن خلدون" فى مقدمته عن نظريته التى مؤداها أن لتمييز الحق من الباطل فى نقل الأخبار طريقتان:

(١) التدقيق فى سند الخبر وروايته.

(٢) تدقيق النظر فى امكانية الخبر وعدم امكانيته.

فتعلم منه أن يدقق الخبر، ويعمق النظر: فليس كل نص يقبل سواء عقل أم لم يعقل، بل يزن كل ذلك بميزان القرآن والسنة وطبائع العمران (الله الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان)، بينما كان والده ـ على خلاف الشيخ الجسر ـ بسبب تربيته الأزهرية لايسمح له أن ينحو هذا النحو والتدقيق وأعمال الفكر فى التفريق بين النصوص الدينية.

ثم يستطرد الشيخ المغربى، فى الحديث عن أثر "جمال الدين" وتعاليمه قائلاً:

".. غير أنى لما اتصلت بالسيد "الأفغانى" وانعمت النظر فى دراسة تعاليمه انتقلت فى حياتى الفكرية الى الدور الثالث أو الطور الثالث وهو أن نفهم النص الدينى فهما صحيحاً: مراعى فيه قوانين اللغة وقواعد بلاغتها. ونستوثق من مطابقة النص للكتاب والسنة. ثم نجرأ على التصريح بما فهمناه من النص سواء وافق رأى غيرنا أم لا.

وقد أقتبسنا هذه الطريقة فى الفهم من أقوال السيد "الأفغانى" وتعاليمه المروية والمبثوثه فى "العروة الوثقى" أولا ثم فى سائر ما علق بكفنا من كتاباته وكتابات تلميذه الشيخ "محمد عبده" ثانيا.

فالأساس الذى بنى عليه الاصلاح الدينى اذن هو تمييز نصوص الدين والحرص على فهمها فهماً حراً. مستنداً إلى قواعد اللغة العربية وقوانين بلاغتها. ثم الجرأة فى الدعوة الى الصحيح المعقول من تلك النصوص والتعاليم وطرح الباطل الدخيل عليها. والجهر بذلك كله من دون جمجمة فى قول أو تقية من ذى صول(١).

ويبدوا أن الأمر هنا أيضاً لن يخلو من أن نلمح بعض السمات الفكرية لجمال الدين، كما لمحناها فيما سبق، فنلمح سمة (الغموض) بصدد مصادر التشريع التى يرجع اليها المسلم، وسمة (التناقض) بصدد رأية عن (الاجماع). يقول الشيخ (المغربى) فى شأن الرجوع إلى القرآن وتحديد مفهومه، نقلاً عن الحديث الشفوى بينه وبين أستاذه فى تركيا:

---

(١) عبدالقادر المغربى: جمال الدين الأفغانى: ذكريات وأحاديث، ط٢ العدد ٦٨ من سلسلة إقرأ، داز المعارف بمصر، د.ت ص ص: ٤٥ ـ ٤٧.

تعليق:

ــــ أن الشيخ المغربى يشرح فكرة جمال الدين عن بدء الاصلاح بالدعوة للقرآن وحده، والاكتفاء به كما بدأت به الدعوة الاسلامية فى بدء انتشارها. والسؤال هنا: هل كل ما أعقب تمام القرآن من شروح وتفاسير، وجهود المشرعين والفقهاء، هل كل ذلك بلا قيمة تذكر، ومما يمكن غض النظر عنه ؟

أن هذه الفكرة تدعو لحق يراد به باطل.. فنحن لانستطيع اطراح ما أضافه مفكروا ومجددوا الاسلام قائلين: فلنبدأ من جديد.و فكرة الأفغانى ان لم تكن تعنى ذلك، فهى تفتح الطريق اليه.

"القرآن وحده هو سبب الهداية، والعمدة فى الدعاية، وما تراكم عليه، وتجمع حوله من آراء الرجال واستنباطاتهم ونظرياتهم "فينبغى أن لانعول عليه كوحى، وانما نستأنس به كرأى.... ولانحمله على اكفنا مع القرآن فى الدعوة اليه، وارشاد الأمم إلى تعاليمه.. وتفسيره واضاعة الوقت فى عرضه"[1].

بهذا يكون هناك فى تاريخ الجماعة الاسلامية، وفيما أثر عنها فيما يتصل باسلامها، نوعان من المصادر:

ـ مصدر مؤكد: هو القرآن، وما في منزلته من السنه المتواترة. "فالتواتر، والاجماع، وأعمال النبى المتواترة إلى اليوم، هى السنة الصحيحة التى تدخل فى مفهوم القرآن وحده، والدعوة إلى القرآن وحدة"[2].

ـ ومصدر غير مؤكد: يصح أن يستأنس به، ولكن يجب أن لايؤخذ به، وهو ما تجمع حول القرآن من آراء المسلمين، وشرحهم للإسلام.

## الاجماع:

على أن (الاجماع) بالمفهوم الذى حدده الشيخ المغربى ـ نقلاً عن حديث جمال الدين ـ يختلف عن ذاك المفهوم الذى ينسب الى جمال الدين، وسبق أن حدده بنفسه فى "العروة الوثقى" فقال[3].

"وقد بلغت مكانة الاتفاق فى الشريعة الاسلامية أسمى درجة فى الرعاية الدينية، حتى جعل اجماع الأمه واتفاقها على امر من الأمور

(١) المرجع السابق، ص ص : ٦٢ ـ ٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٢.

(٣) يلاحظ أن "العروة الوثقى" تمثل الفترة عام ١٨٨٤، بينما ذكريات وأحاديث الشيخ المغربى تمثل الفترة عام ١٨٩٢.

كاشفاً عن حكم الله وما فى علمه؛ وأوجب الشرع الأخذ به على عموم المسلمين وعد جحوده مروقا من الدين، وانسلاخاً عن الايمان(١).

فهذا النص فى "العروة الوثقى" يفيد بان "الاجماع":

أولاً: هو اجماع الأمة.

ثانياً: اتصافه بالشمول والاستمرارية، بمعنى أن حجيته هى فى كل وقت، ولاتقتصر على وقت معين، وجيل معين من المسلمين. بينما الذى يفيده تحديد الشيخ المغربى - نقلاً عن إجابة "جمال الدين" على أسئلة وجهها إليه:-

ان "الاجماع" هو اجماع الصحابة (رضوان الله عليهم) على عمل أوامر وقع فى عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم).. وهو بهذا التحديد له حجيته فى الجماعة الاسلامية كلها، وله منزلة تقرب من منزلة القرآن.

يقول الشيخ المغربى، قبل النص السابق الذى ذكرناه له، مباشرة ما نصه:

" كذلك اجماع المسلمين فى الصدر الأول، على حكم من الأحكام العملية الماضية مع الزمن: هو ما يتمشى مع القرآن.. ولاسيما أعمال النبى (صلى الله عليه وسلم) فى حياته: وهى تفسير للقرآن ، وعمل بالقرآن(٢).

(١) "العروة الوثقى"، ط١ دار العرب للبستانى القاهرة ١٩٥٧، مقال (الوحدة والسيادة)، ص: ٧٦، ونفس المقالة فى طبعة: دار الكتاب اللبنانى، بيروت ١٩٧٠، ص: ١١٧.

(٢) عبدالقادر المغربى: مرجع سابق، ص: ٦٢.

والفرق بين النصين فى معنى الاجماع: أن أى اجماع بعد اجماع الصحابة، وقع فى عهد لاحق لعهد الصحابة، له حجيته فى نص "العروة الوثقى" وليست له حجية فى نص الشيخ المغربى".

هل نص (الشيخ المغربى) يعتبر تخصيصاً للعموم فى معنى الاجماع الذى ورد فى "العروة الوثقى"؟

ربما... ولكن الذى يفهم من روح مقال "العروة الوثقى" ـ كما يقول البعض مدافعاً عن "جمال الدين"ـ أن "جمال الدين" قصد هذا العموم، لأنه كان بسبيل بيان قيمة التكتل والوحدة والاتفاق.. وهنا يبدو "جمال الدين" زعيماً شعبياً، أكثر منه مفكراً مجتهداً[1].

---

(١) د. محمد البهى: الفكر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى، ط٦ دار الفكر، بيروت ١٩٧٣، ص: ١٠٤.

# الفصل الثالث

# الإسلام



# الفصل الثالث

## الاسلام

تحدث المستشرق "جولد تسيهر" عن حركة التفسير في العصر الحديث في مصر، وقد تناول بالتحليل جهود الشيخ "محمد عبده" وتلميذه "محمد رشيد رضا" وبين قصد مدرسة المنار إلى بيان تحقيق قدرة الاسلام على الحياة بين تيارات العصر الحديث عن طريق الأحوال المغلولة بقيود المذاهب الجامدة.. [1]" وقد أعتبر السيد "جمال الدين" أول محرك رائد لهذا الاتجاه[2]، وقد صدرت هذه المدرسة - في رأيه - عن مبدأ أساسي، وهو أن الاسلام دين عالمي صالح لجميع الشعوب والأزمان وملابسات الحضارة[3].

ولقد تبين لنا من قبل، رأى "جمال الدين" في أن الأساس الذى بنى عليه الاصلاح الديني هو تمييز نصوص الدين والحرص على فهمها فهماً حراً، ثم الجرأة في الدعوة إلى الصحيح المعقول من تلك النصوص والتعاليم وأطراح الباطل الدخيل عليها[4].

اطلاع العلماء المسلمين - في رأية - على التيارات الفكرية الحديثة ضرورة لابد منها، وقد رأى أن الطريق إلى التمدن الحقيقي هو الاصلاح الديني[5]. ويبدو أن فكرة "جمال الدين" عن "الاصلاح الديني" لم تتبع من فراغ، بل انه يستهدى بحركة الإصلاح الديني في المسيحية،

---

(١) اجنتس جولد تسيهر: مذاهب التفسير الاسلامي، ترجمة: د.عبدالحليم النجار مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، ١٩٥٥، ص: ٣٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٤٨.

(٣) المصدر السابق، ص: ٣٥٢.

(٤) راجع: عبدالقادر المغربي: جمال الدين، مرجع سابق، ص ص : ٤٥ - ٤٧.

(٥) د. على المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ط٢ الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٧٨، ص ص: ٧٦ : ٧٧.

ويتمثل "بلوثر"، كما أنه قد جعل من الغرب مثالاً نصب عينيه وقدوة يحاكم الأمور اليها، ومن هنا كانت أراؤه العقلانية، ومفاهيمة عن "الاصلاح الدينى" و "الاسلام".

يقول "جمال الدين": "أصبح الأوربيون اليوم، والكل فى واحد، حاكما لنفسه، محكوما منها بعامل الحكم الشورى، وصارت كل أمة من تلك الأمم فى مأمن من أن ترضخها القوى أو المميزات فى مجاوريها، فتستهويها للانقياد لها، بالاعتقاد أنها من طبقة فوق طبقتها، لابفعل الغلب، ولا بالتشبه والتقليد الأعمى، لأن الفرق من حيث الفضائل، وأسباب الرقى نزر يسير، والعمل بما يستحسنه البعض من الأخر غير عسير(١).

وفى موضع أخر: "..هذا النوع من الدواء توارثه الغربيون، وعملوا بكل معانيه، فتسنى لهم به من العظمة والاستطالة، والحكم بالشرقيين ما نراه محسوساً مشهوراً، وبين أيدينا ومن خلفنا"(٢).

وقد سألة الشيخ المغربى عن الطريقة القويمة التى يجب سلوكها للتوصل إلى التمدن الصحيح حسب اعتقاده، فاجابه بانه لابد من حركة دينية. ولما استزاده إيضاحاً فى معنى الحركة الدينية، قال:

أننا لو تأملنا فى سبب انقلاب حالة العالم الأوروبى من حالة الهمجية الى المدنية نراه لايتعدى الحركة الدينية التى قام بها "لوثر" وتمت على يده: فان هذا الرجل الكبير لما رأى شعوب أوروبا زلت وفقدت شهامتها من طول ما خضعت لرؤساء الدين ولتقاليد لاتمت بصلة إلى عقل أو يقين. قام بتلك الحركة الدينية. ودعا اليها أمم أوروبا بضبر وعناد والحاح زائدين. فاصلح بذلك أخلاقهم. وقوم أعوجاجهم. وطهر عقولهم. ونبههم إلى انهم إنما ولدوا أحراراً فلماذا استعبدهم المستغبدون؟

---

(١) محمد باشا المخزومى: خاطرات، مرجع سابق، ص : ٥٥.

(٢) المخزومى: خاطرات، مرجع سابق، ص : ٨٣.

ونتج عن نشوء (البروتستانتية) فى أوروبا مباراة ومسابقة بينها وبين عدوتها (الكاثوليكية) فجعل كل فريق يرقب الآخر ويرصد أعماله ويحصى عليه حركاته وسكناته مخافة أن يسبقه إلى القوة والعزة والغلبة والارتقاء فى معارج المدنية. فكان كل منهما يسعى ويجد ويبذل مبلغ طاقته فى استجماع وسائل الرقى والتفوق على نده ومناظره. ومن هذه المنافسة بين الفريقين تولدت المدنية الحديثة التى نراها ونعجب بها.

ولما قال له (المغربى) بان ما يهمنا أن نعرف نحن معشر المسلمين ما إذا كان مثل هذه الحركة مما نحتاج اليه فى نهضتنا، وإصلاح ما تشعث من أحوالنا، مع ملاحظة الفرق بيننا وبين الفريقين من حيث الحاجة إليها ؟.

أجاب أن حركتنا الدينية هى كناية عن الاهتمام بقلع ما رسخ فى عقول العوام ومعظم الخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها.

ويلخص المغربى الأمر قائلاً: هذا ما قاله السيد "جمال الدين" فى تفسير معنى حركته الدينية أو الاصلاح الدينى، وروح هذا الاصلاح الرجوع إلى القرآن وحدة كما قال أولا ثم فهمه فهماً صحيحاً حراً: وذلك يكون بتهذيب علومنا الموصلة اليه وتمهيد الطريق إليها. وتقريبها من أذهان متناوليها من أبنائنا وطلاب العلوم فينا[1].

وفى اطار التمثل بالغرب، لايتخلى "جمال الدين" عن العقلانية كأساس للحضارة يعالج به حركة الاصلاح الدينى والحضارى المزمع النهوض بها..فى رسالته "الرد على الدهريين" وتحت عنوان : (مطلب فى الأمور التى تتم بها سعادة الأمم). يذكر "جمال الدين" أن هذه المطالب أربعة: الأول: صفاء العقول من كدر الخرافات وضد الأوهام،

---

(١) عبدالقادر المغربى: جمال الدين: ذكريات وأحاديث، مرجع سابق، ص ص: ٩٧ ـ ١٠٣.

والثانى: أن تكون نفوس الأمة مستقبلة وجهة الشرف، طامحة الى بلوغ الغاية منه، والرابع: أن يكون فى كل أمة طائفة يختص عملها بتعليم سائر الأمة لاينون فى تنوير عقولهم بالمعارف الحقة، وتحليتها بالعلوم الصافية، وطائفة أخرى تقوم على النفوس، تتولى تهذيبها وتثقيفها..الخ[1].

أما عن الأمر الثالث فهو يقول:

"الأمر الثالث أن تكون عقائد الأمة، وهى أول رقم ينقش فى الواح نفوسها، مبنية على البراهين القويمة والادلة الصحيحة، وأن تتحامى عقولهم مطالعة الظنون فى عقائدها وتترفع عن الاكتفاء بتقليد الاباء فيها،...

فان كان لابد من الاستئناس لما نقول بقول أوروبى فهذا "كيزو" الفرنساوى صاحب تاريخ "سيفيليزاسيون" أى التمدن الأوربى، قال أن من أشد الأسباب أثرا فى سوق أوروبا الى تمدنها ظهور طائفة فى تلك البلاد قالت: أن لنا حقا فى البحث عن أصول عقائدنا، وطلب البرهان عليها، ولو كان ديننا هو الدين المسيحى. وعارضها كثير من رؤساء الدين ومنعوها ما أدعت من الحق محتجين عليها بان بناء الدين على التقليد، فلما أخذت تلك الطائفة قوتها، وأنتشرت أفكارها نصلت عقول الأوربيين من علة الغباوه والبلادة، ثم تحركت فى مداراتها الفكرية وترددت فى المجالات العلمية، وكدحت لاستحصال أسباب المدنية[2].

اذن فقد كانت الحضارة والمدنية مدار اهتمام "جمال الدين" المبكر والحضارة بعامة، والمدنية الأوربية بخاصة. لقد رأى بعض الدارسين، أن توصيف "جمال الدين" لأمراض المجتمع الشرقى هو

---

(١) انظر: محمد عمارة: (الأعمال الكاملة) مرجع سابق، ص ص : ١٧٣ ـ ١٧٩.

(٢) المصدر السابق، ص ص : ١٧٦ ـ ١٧٧.

توصف أخلاقي، وليس سياسياً ولا اقتصاديا، وكذلك جاءت وصفته لعلاجه، أي الحل الخلقي[1].

وإذا كان "جمال الدين" لم يذكر شيئاً عن الثورة الصناعية والتقنية، فهذا لايعني أنه لم يكن متنبهاً لها. فقد كان يعلم أن انتصارات أوروبا انما تحققت بفضل المعرفة وتطبيقها الصحيح وان ضعف الدول الاسلامية راجع الى الجهل. كما كان يعلم أيضاً أن على الشرق أن يتعلم فنون أوربا المفيدة..

الا أن السؤال الملح فى نظره كان: كيف يمكن تعلمها ؟

وعليه أجاب: لايمكن تحصيل تلك الفنون بمجرد التقليد، اذ أن وراءها نظرة فكرية شاملة، لابل نسقاً للخلفية الاجتماعية. فالبلدان الاسلامية ضعيفة، لان المجتمع الاسلامى فاسد.

وهنا نلمس شيئاً جديداً فى تفكير "جمال الدين"، أو على الأقل إلحاحاً جديداً فلم يعد الاسلام كدين محور اهتمامه أو مايعنيه الآن، بل بالاحرى الاسلام كمدينة[2] فهو يعتبر أن الغاية من أعمال الانسان ليست خدمة الله فحسب، بل خلق مدنية انسانية مزدهرة فى كل نواحيها.

حقاً كانت فكرة المدنية من بذور الفكر الأوروبى فى القرن التاسع عشر، وفوق كل شئ فقد دخلت العالم الاسلامى خاصة بواسطة "جمال الدين"[3].

وكان "جيزو" أول من عبر عنها تعبيراً كلاسيكياً فى محاضراته عن تاريخ المدينة فى أوروبا. وكان "جمال الدين" قد قرأ "جيزو"

---

(١) د. عزت قرنى: العدالة والحرية فجر النهضة العربية الحديثة، مرجع سابق، ص ٢٧٤.

(2) Hourani, A op. cit, p. 114.

(3) Ibid. p. 114.

وتأثربه. وعندما ترجم هذا الأثر الى العربية فى ١٨٧٧ ـ كما يقول "حورانى" ـ أوحى "جمال الدين" إلى "محمد عبده" بأن يكتب مقالاً للترحيب بالترجمة وليشرح نظرية الكتاب.

ان ما بدى له مهما فى هذا الكتاب وأمثاله انما تجسد فى فكرة المدنية، التى رأى فيها أهم الأحداث التاريخية ومحك الحكم على الأحداث الأخرى.

وكان للمعنى الخاص الذى أضفى على هذه الكلمة ـ المدنية ـ أهمية خاصة فى نظر "جمال الدين"، وهو معنى "التقدم" الذى كان ينشده ويسعى اليه، معنى "الشعب الناشط لتغيير حاله"، وبالتخصيص معنى التقدم المتجه نحو هدفين: التطوير الاجتماعى، أى زيادة القوة الاجتماعية والرفاهية الاجتماعية، والتطوير الفردى، أى تطوير مواهب الانسان ومشاعره وأفكاره[1].

وكان "جيزو" يعتقد أن هذين النوعين من التطور فى متناول الانسان، وأن الانسان يحكم العالم بعواطفه وأفكاره وطاقاته الخلقية والعقلية، وأن وضع المجتمع يتوقف على وضعه الخلقى، ولهذه الحالة الخلقية ناحيتين هامتين: العقل واستعداد الناس لتسخير أفعالهم وميولهم له من جهة، والوحدة أو التضامن، أى قبول أعضاء المجتمع عامة للمبادئ والأفكار الخلقية الناجمة عن العقل من جهة أخرى[2].

غير أن وصف "جيزو" هذا لاوربا، بدى لجمال الدين (باستثناء مسألة هامة) منطبقاً أيضاً على المدنية الاسلامية. فقد كان للأمة

---

(1) Guizot, F. Histoire de la Civilisation en Europe, Paris, 1838. Lecture I

عن:-

Hourani, Ibid,p. 115.

(2) Ibid. Le cture III.

الاسلامية فى أوج مجدها الخصائص الضرورية للمدنية المزدهرة: التطور الاجتماعى، والتطور الفردى، والايمان بالعقل، والوحدة والتضامن، وأن فقدت ذلك فيما بعد. كان مزاج "جمال الدين" السياسى المضطرم يريه العظمة والضعف معاً فى النواحى السياسية والعسكرية، الا أن الانتصارات العسكرية فى صدر الاسلام لم تكن فى نظره سوى رمز لازدهار المدنية الاسلامية. وقد رأى أن ما أمكن تحقيقة فى الماضى يمكن أيضا تحقيقة الأن، وذلك عن طريق قطف ثمار العقل، أى علوم أوروبا الحديثة وبإعادة بناء وحدة الأمة(١).

من هنا رأى "جمال الدين" أنه لن يأتى خلاص الأمة على يد الحكام الصالحين وحدهم، وليس هناك طريق مختصر لإحياء الاسلام، وما الصحف والمدارس وحدها بكافية لتحقيق هذا الهدف، مع ان بإمكانها أن تساعد على رفع الخلفية العامة ونشر فكرة الوحدة.

إن الاصلاح الحقيقى للاسلام لايمكن أن يتم مالم يرجع العلماء الى حقيقة الاسلام وما لم تقبلها الجماعة بكاملها وتعيش وفقاً لها.

لكن ما هى حقيقة الاسلام ؟

هذا هو السؤال الذى أنصب عليه تفكير "جمال االدين" انصباباً كاملاً، فى التحليل الأخير(٢).

وأننا لنجد فى معالجة "جمال الدين" له عنصراً جديداً فى التفكير الاسلامى: فجمال الدين لايخاطب فقط المسلمين لينقذهم من الأفكار الزائفة الضاله التى غرقوا فيها منذ زمن طويل، بل يخاطب أيضاً، من وراء الأمة الاسلامية، عالم أوروبا المتعلم. انه يريد فى آن واحد، هدم الآراء الخاطئة عن الاسلام التى تبناها المسلمون ودحض الانتقادات التى يوجهها الية الأوروبيون. وعندما يقول بانه لايمكن للمسلمين استعادة قوتهم

---

(1) Hourani, Ibid. p. 115.

(2) Hourani, op. cit.p. 119.

ومدنيتهم الا بالعودة إلى الاسلام، فانما يقول ذلك بالحاح أشد، لأنه قد صار من المسلم به لدى الفكر الأوربى أن الدين بعامة والاسلام على وجه الخصوص، يقتل الارادة ويقيد العقل، وأنه لايمكن بلوغ التقدم الا بالتخلى عنه أو على الأقل، بالفصل الحاد بين الدين والدنيا(١).

ابان تواجد "جمال الدين" فى باريس خلال الثمانينات من القرن التاسع عشر دخل فى نقاش مع الفيلسوف الفرنسى "إرنست رينان" فقد ألقى "رينان" محاضرة فى السوربون فى ١٨٨٣ عن (الاسلام والعلم)، ادعى فيها ان الاسلام والمدنية لايتفقان.

يقول "رينان": "كل من كان مطلعاً بعض الاطلاع على أحوال زماننا يشاهد بوضوح انحطاطِ البلدان الإسلامية الحالى، وتقهقر الدول الخاضعة لحكم الاسلام وانعدام معالم الفكر لدى الشعوب التى اقتبست عن هذا الدين وحده ثقافتها وتربيتها فجميع من يأمون الشرق أو أفريقيا يدهشهم ضيق التفكير المحدود بصورة حتمية لدى المؤمن الحقيقى، وذلك الطوق الحديدى الذى يطوق رأسه، فيجعله مغلقاً باحكام فى وجه العلم وعاجزاً عن تعلم أى شئ أو الانفتاح على أى فكرة جديدة(٢).

حقيقة يعترف "رينان" بما يسمى بالفلسفة العربية والعلم العربى، ولكنه يذهب إلى أنهما انما كانا عربيين باللغة فقط، بينما كانا يونانيين ساسانيين بالمحتوى لقد كانا بكاملهما، على حد قوله، من عمل مفكرين غير مسلمين عانوا ثورة نفسية داخلية على دينهم، واذ قاومهم اللاهوتيين والحكام معاً، لم يتمكنوا من التأثير فى المؤسسات الاسلامية(٣). وقد بقيت هذه المقاومة محدودة طالما بقيت السلطة فى أيدى العرب والفرس، ولكنها انتصرت انتصاراً تاماً حالما تسلم

---

(1) Op.cit. p. 120.

(2) Renan,E., Lislamisme et La Science. Paris, 1883. pp. 2-3.

(3) Ibid. p. 115.

البرابرة، أى الاتراك فى الشرق والبربر فى الغرب، قيادة الأمة. "فقد كانت الروح الفلسفية والعلمية معدومة لدى الاتراك" فاختنق العقل البشرى وقضى على التقدم على يد عدوة الرقى الدولة القائمة على الوحى...الخ[1]. الى آخر ما ورد فيها، وقد ذكرنا من قبل أهم نقاطها، وأهم مصادر الرجوع الى ماكتب عنها فى العربية[2].

نشرت هذه المحاضرة فى جريدة"الديبا" فأثارت خواطر المسلمين والمستشرقين والباحثين فى شئون المسلمين.

فكان ممن رد عليه الأستاذ "مسمر" رئيس البعثة المصرية بفرنسا اذ ذاك، وفى رده كاد يسلم بالمسألة الأولى، وهى أن المدنية العربية ليست مدنية العرب وحدهم بل مدنية الأمم المختلفة التى دخلت فى الاسلام. وفى المسألة الثانية قال أنه ليس فى دين الاسلام وتعاليمه ما يمنع المسلمين من التقدم العلمى، وقد تقدم المسلمون فى عصور مختلفة ولم يمنعهم دينهم من أن يتفوقوا على المسيحيين فى بعض تاريخهم، وكل سائح الان يسيح فى البلاد الاسلامية يشعر بنهضة الشرق وأخذه بأساليب التقدم والاصلاح، من غير أن يصدهم دينهم عن ذلك. وثمة محاضرة ألقيت أمام نفس المحفل قبل القاء "رينان" لمحاضرته بيومين، اشتملت على مكتشفات العرب فى علم الحياة، وقد نشرت هذه المحاضرة فى المجلة العلمية وهى ترشدنا إلى حقيقة التمدن الاسلامى فى القرون الوسطى، فلو اطلع السير "رينان" عليها وعلى ما كتبه "سديو" و"دوزى" فى مؤلفاتهما عن العلوم والأداب والفنون والصنائع المنسوبه إلى العرب، وعرف مساهمة هذه الأمة فى العلم، مما لايمكن حصره، على حين كانت أوروبا منغمسة فى التوحش والجهالة،

---

(1) op.cit. p. 11.

(٢) يمكن مراجعة أهم نقاط المحاضرة وعناصرها فيما ذكرناه من قبل. انظر الهامش رقم (١) ص ٢٣.

لما نسب الى العرب ما نسب، وهذا العلم تقدم بمعونة الدين لا برغم الدين. فاذا كان الاسلام قد سمح للنساطرة والمجوس واليهود فى دولته بهذا التقدم العلمى الذى ذكره مسيو "رينان"، فلماذا لايكون سبباً فى حمل ملايين المسلمين الأن على الأخذ بأسباب العلم.

وقد تحمس الشبان المسلمون فى باريس لمقال "رينان" ورد "مسمر"، فاجتمعوا وكلفوا أحدهم - "حسن باشا عاصم" فيما بعد - بتعريب الخطبة التى القاها "رينان" طعنا فى دين الاسلام والأمة العربية، وكذلك تعريب رد "الفيلسوف الكبير صاحب الفكر الصائب المسيو مسمر" بغرض اظهار الحق. كما عرب "محمد مختار" احد طلبه العلوم الطبية بباريس المحاضرة التى أشار اليها مسيو "مسمر" عن مساهمة علماء العرب فى علم الحياة[1].

وبعد ذلك يأتى رد "جمال الدين" على "رينان".

وقبل التعرض لهذا الرد، نرى توضيح، انه ينبغى لفت الأنظار، بان هذا الرد لايمكن قبوله على علاته كما ورد فى معظم الكتابات العربية التى أشارت اليه وأكتفت باقتطاع بعض النقاط منه، ولم يرد الرد كاملاً البته فى أى دراسة عربية، ويتضح هذا جلياً على وجه الخصوص اذا ما طالعنا النص بأكمله، وهو نص على غاية من الأهمية ويحتوى على عديد من القضايا الخطيرة التى سنكتفى بالاشارة اليها، وليرجع من اراد تفصيلاً الى النص كاملاً فى مصدره[2].

---

(١) احمد أمين: زعماء الاصلاح فى العصر الحديث، مرجع سابق، ص ص : ٨٦ - ٨٨.

(٢) ورد النص كاملاً فى الترجمة الفرنسية لرسالة الرد على الدهريين، التى قامت بها الأنسه "جواشون":-

Jamal Ad-Din Al-Afghani. Refutation Des Materialistes. Traduction Sur La 3 Edition Asabe Avec Introduction et Notes, Par: A.M.Goichon. Paris. 1942. (pp. 174-185)

بعد بضعة أسابيع من نشر محاضرة "رينان" رد عليه "جمال الدين" فى جريدة "الديبا" أيضاً، فمدح "رينان" على بحثه وانصافه، وقال انه استفاد من محاضرته استفادة كبيرة، ثم قال: "أن المحاضرة تشتمل على نقطتين أساسيتين:

(١) أن الديانة الاسلامية كانت - بمالها من نشأة خاصة - تناهض العلم.

(٢) أن الأمة العربية غير صالحة بطبيعتها لعلوم ماوراء الطبيعة ولا للفلسفة.

"فأما النقطة الأولى، فان المرء ليتسائل، بعد أن يقرأ المحاضرة عن آخرها: أصدر هذا الشر عن الديانة الاسلامية أم أن أخلاق الشعوب التى أعتنقت الاسلام أو حملت على اعتناقة بالقوة وعاداتها وملكاتها الطبيعية هى جميعاً مصدر ذلك ؟

لاريب أن قصر الوقت المخصص للسيورينان قد حال دون جلاء هذه النقطة". ثم أخذ يبين أن ما وقع للمسلمين وقع مثله فى الأديان الأخرى، فرؤساء الكنيسة الكاثوليكية المبجلون لم يلقوا أسلحتهم بعد كما أعلم، وهم عاكفون على محاربة ما يسمونه بالتدليس والضلال (يعنى العلم والفلسفة).

وفى رأيى الشخصى، انه يمكننا ملاحظة نقطتين فى الرد السابق:

**الأولى:** التسليم ضمناً بدعوى "رينان" من ان الاسلام يمثل عقبة فى سبيل العلم والنقاش انما يدور حول سبب ذلك.

**الثانية:** ترديد دعوى انتشار الاسلام بالسيف.

وقد رأى البعض، ان رد "جمال الدين" على "رينان"، كان هادئاً فى بعض نقطه فلعله لذلك لم يعجب "حسن عاصم" ولا إخوانه من

الطلاب في باريس آنذاك، لذلك لم يهتموا بترجمته إلى العربية أو العمل على نشره[1].

لقد رد "جمال الدين" على أقوال "رينان" ردا لايتسم بالعمق[2]. فوافقة على أن الأديان، وان كانت ضرورية لتحرير الانسان من بربريته، قد تجنح به الى عدم التساهل ففى عهد طفولة الجنس البشرى، لم يكن بإمكان الانسان أن يميز بعقلة بين الخير والشر ولا بامكان ضميره المعذب أن يجد الراحة فى ذاته فجاء الدين يفتح له آفاق الأمل، فارتمى في أحضانه. لكنه أضطر، لجهلة أسباب الأحداث المحيطة به وأسرار الموجودات، ان يأخذ بارشادات رؤساء الدين ويأتمر بأوامرهم المفروضة عليه باسم العلى، دون أن يتمكن من تمحيص نفعها أو ضررها[3].الا أن هذا لم يكن سوى مرحلة عابرة مرت بها الديانات أما فى المرحلة التالية، فقد تحرر الناس من القيود المفروضة على عقولهم، واعادوا الدين إلى نصابه الصحيح، كما جرى فى المسيحية على عهد الاصلاح.

ولما كان الاسلام أفتى من المسيحية بعدة قرون، فهو لم يزل ينتظر "اصلاحة"[4] ويترقب قيام "لوثر" جديد فيه[5]. وإذا ما تم هذا

---

(١) احمد أمين: زعماء الاصلاح فى العصر الحديث، مرجع سابق، ص: ٨٩. وأنظر ص: ١١١، حيث يؤيد ما ذهبنا اليه فى النقطة الأولى.

(2) Hourani, op. cit.p. 121.

(3) J.des Debats, 18 Mai, 1883.

كما وردت فى الترجمة الفرنسية لكتاب الرد على الدهريين، مرجع سابق، ص ص: ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٥) كثيرا ماكانت هذه الفكرة تراود جمال الدين، ولعله كان يأمل فى نفسه القيام بهذا الدور. انظر:ـ

عبدالقادر المغربى: البينات، جـ١ القاهرة ١٩٢٥، ص: ٤. وكذلك

Hourani, op, cit.p. 122.

الاصلاح فالاسلام لايقل عن أى دين آخر أهلية للقيام بمهمته الجوهرية فى الارشاد الخلقى، كما أثبت فى ماضيه.

ومن الخطأ تلخيص هذا الماضى فى أنه كان انتصاراً أعمى للسنة على العقل كما يفعل "رينان"، بل الحقيقة هى أن العلوم العقلية قد ازدهرت فيه، وكانت اسلامية وعربية معاً. فاللغة هى ما يكون الامم ويميزها الواحدة عن الأخرى. لذلك ينبغى اعتبار العلوم المعبر عنها باللغة العربية علوما عربية. وعلى هذا يمكن للعرب أن يدعوا أن "ابن سينا" منهم تماماً مثلما يدعى الفرنسيون بان "مازران" و"نابليون" منهم. حقا أن الصراع بين الدين والفلسفة سيبقى أبداً قائماً فى الاسلام، الا أن ذلك عائد إلى أن هذا الصراع قائم أبداً فى العقل البشرى نفسه.

وقد رد الأستاذ "رينان" على "جمال الدين" وبادله مدحا بمدح، واعجاباً بإعجاب. ويعنينا بهذا الصدد نقطتين، نورد بشأنهما مقطعين من هذا الرد:

**الأولى:** فى رأينا أنها ربما تؤيد ما سبق وذهبنا اليه من تسليم "جمال الدين" بما ورد فى آراء "رينان"، تسليما قد يبلغ حد التأييد، قال "رينان":

"ولست أرى فى البحث النفيس الذى عالجه الشيخ الانقطة يصح أن نختلف فيها حقيقة..فلسنا بالتأكيد ننكر ما لرومه على تاريخ الانسانية من نفوذ، ولا ما كان للعرب من نفوذ، ولكن هذه التيارات الانسانية العظيمة فى حاجة الى تحليل اذ ليس كل ما كُتب باللاتينية يزين تاج شهرة رومه، ولا كل ما كُتب باليونانية من عمل اليونانيين، ولا كل ما كُتب بالعربية نتاج عربى، ولا كل ما نشأ فى بلد مسيحى من تأثير المسيحية، ولا كل ما ظهر فى البلدان الاسلامية من ثمار الاسلام.

"لقد خالنى الشيخ غير منصف فى أنى لم اوف الكلام حقه، ولم أقل فى المسيحية ما قلته فى الاسلام، وأن الاضطهاد بين المسيحيين لايقل عما كان بين المسلمين، وهذا قول حق، "فجاليليو" لم يلق من

الكاثوليك خيراً مما لقيه "ابن رشد" من المسلمين... وإذا كنت لم أطل القول في هذه الحقيقة فلأن آرائى فى هذا الشأن معروفة لا حاجة بى الى تكرارها على مسمع محفل علم بكل أعمال وآرائى.. ولست أريد من المسيحى ترك عقيدته المسيحية ولا من المسلم ترك الاسلام، ولكن أريد من المسيحين والمسلمين المتنورين أن يهتموا بالعلم اهتماماً لاتعوقه العقيدة، وقد تم هذا فى نصف البلدان المسيحية، ونرجوا أن يتم مثله في الاسلام. وأن يوماً يتم ذلك فيه لمما نرحب به أنا والشيخ ونطرب له جميعاً.

واستمر فى تأييد رأيه الذى قاله فى المحاضرة ثم ختم مقاله بقوله:

ويلوح لى أن الشيخ "جمال الدين" قد زودنى بطائفة من الآراء الهامة تعيننى على نظريتى الأساسية، وهى أن الاسلام فى النصف الأول من وجوده لم يحل دون استقرار الحركة العلمية فى الأراضى الاسلامية، ولكنه فى النصف الثانى خنق الحركة العلمية وهى فى حظيرته، فكان هذا من سوء حظه"[١].

**الثانية:** أما النقطة الثانية فعلى غاية من الأهمية، إذ أنها فى رأينا، تتعلق بالحاد "جمال الدين" بعامة، او على الأقل بإنتمائه الضعيف للاسلام بخاصة كما يراه "رينان". قال "رينان" فى بدايات رده:

"لقد تعرفت بالشيخ "جمال الدين" منذ نحو شهرين، فوقع فى نفسى منه ما لم يقع لى الا من القليلين، وأثر فى تأثيراً قوياً وجرى بيننا حديث عقدت من أجله النية على أن تكون علاقة العلم بالاسلام موضوع محاضراتى فى السربون.

والشيخ "جمال الدين" رجل أفغانى لاسلطان عليه لمؤثرات الاسلام. وهو ينتمى الى ذلك الجنس القوى المستوطن إيران العليا

---

(١) راجع: احمد أمين : زعماء الاصلاح فى العصر الحديث، مرجع سابق، ص ص : ٩٢ - ٩٣.

الواقعة على حدود الهند والتى لايزال الذهن الآرى يعيش فيها مطوياً فى غلالة رقيقة من الاسلام الرسمى والشيخ "جمال الدين" نفسه خير دليل يمكن أن نسوقه على تلك النظرية القائلة بأن قيمة الأديان بقيمة الأجناس التى تعتنقها.

وقد خيل الى من حرية فكره ونبالة شيمه وصراحته وانا أتحدث اليه أننى أرى وجهاً لوجه أحد من عرفتهم من القدماء، وأننى أشهد "أبن سينا" أو "ابن رشد" أو احد أولئك الملحدين العظام الذين ظلوا خمسة قرون يعملون على تحرير الانسانية من الاسار"[1].

وتهمة الالحاد مسألة هامة فى تاريخ "جمال الدين" ولها تاريخ طويل.. فقد رمى بالالحاد فى الآستانة عند زيارته لها أول مرة وألقى خطبته الشهيرة التى تعرض فيها لمسألة "النبوة" فاتهم به لأنه يقول أن النبوة صناعة، وثارت الضجة عليه حتى نصح له بالخروج منها.

فلما جاء إلى مصر اتهمه بعض العلماء كالشيخ "عليش" وبعض العامة بالالحاد.

ثم لما ترجم "سليم بك عنحورى" له فى كتابة "سحر هاروت" رمى السيد أيضاً بالالحاد فقال: أنه برز فى علم الأديان حتى أفضى به إلى الالحاد والقول بقدم العالم، زاعماً ان الجراثيم الحية المنتشرة فى الفضاء ترقى إلى ما نراه، وأن القول بوجود محرك أول حكيم وهم نشأ عن ترقى الانسان فى تعظيم المعبود على حسب ترقية فى المعقولات...الخ[2].

ثم ها هو قول "رينان" الذى ذكرناه آنفاً.

---

(١) الشيخ مصطفى عبدالرازق: جمال الدين الأفغانى. فى (العروة الوثقى)، دار الكتاب العربى، بيروت ١٩٧٠، ص ص: ٢٣ - ٢٤.

(٢) احمد أمين: زعماء الاصلاح، مرجع سابق، ص: ١٠٩ - ١١٠.

إلا أن "جمال الدين" لم يعدم من ينبرى للدفاع عنه..

أما "سليم عنحورى" فقد قابلة الشيخ "محمد عبده" وعاتبه على نشره مثل هذا القول من غير تحر وتدقيق، فكتب "سليم بك" فى الجرائد يصحح فيه قوله، ويقول: أنى قابلت الشيخ "محمد عبده"، فأوضح لى بدلائل ناهضة وبراهين داحضة، ان ما تتناقله الألسن من هذا القبيل ما كان الا من آثار الحسد، وأن السيد كان أثناء مناظراته الجدلية يشرح النحل والبدع وأقوال المعطلين شرحاً وافياً، ثم يقيم الحجج على بطلانها، فلعل سامعاً سمع منه هذا القول فى مثل هذا الموقف فنسبه اليه، وقال أنه لم يسمع من السيد هذا الكلام، وانما تلقاه عن بعض المصريين والسوريين. ونقل كلاماً للسيد اطلع عليه فى وجوب الدين، وضرورة الاعتقاد بالالوهية، ومزايا الاسلام وختم مقاله بقوله: "اننا سارعنا لاذاعة هذا، شأن المؤرخ العادل، وقياما بحق الأدب، وضنا بفضل هذا الرجل الخير من أن تناله السنة من لايعرفونه خطأ وإفتراء. والله يتولى الصادقين"[1].

ويرى البعض، اننا ازاء هذا الموقف بحاجة لتذكيرنا بالوصف العبقرى الذى وصف به الشيخ "محمد عبده" "جمال الدين" عندما قال عنه: فكأنه حقيقة كلية تجلت فى كل ذهن بما يلائمه، أو قوة روحية قامت لكل نظر بشكل يشاكله".

ومن هنا تبرز ضرورة ملحة، هى وجوب جلاء الموقف الفكرى الذى كان عليه "جمال الدين"، وهل كان حقاً، كما قال "رينان" واحدا من "أولئك الملحدين العظام"؟ وكيف التقت وجهة نظر "رينان" عن الحاد "جمال الدين" مع آراء مشيخة الاسلام العثمانية والشيخ "عليش" والخديوى توفيق؟ بصرف النظر عن اعجاب "رينان" بفيلسوفنا، والحقد

(١) المصدر السابق، ص ص: ١١٠ ـ ١١١.

الذى صبه عليه وكنه له الطرف الأخر من الاعداء الذين حاربوه طوال عمره النضالى المديد؟ [١].

فإذا كان بعض العلماء فى مصر كالشيخ "عليش" وبعض العامة قد اتهموا "جمال الدين" بالالحاد، فالالحاد فى نظر هؤلاء وأمثالهم شئ "هين" يكفى الا يسير سيرتهم، ولايلبس لباسهم، وأن يدخن السيجار، ويجلس فى المقهى، ويلتف حوله بعض اليهود والنصارى، ليحكموا عليه بالالحاد. وكما أن عقيدة كل انسان لها لون خاص، فكذلك تصوره للالحاد يتكيف بذهنه[٢].

إننا إذا شئنا جلاء الحقيقة على أسس موضوعية، فلابد لنا من أن نذكر أن "جمال الدين" لم يكن النموذج الذى تخيله وتصوره لرجل الدين كل من "رجال الدين الاسلامى الرسميين" يومئذ، أو المستشرق الفرنسى "أرنست رينان". أما الشيخ "عليش" والخديوى "توفيق" ومشيخة الاسلام العثمانية، فانها كانت تريد من الاسلام وعلمائه ومفكريه أن يكونوا خدما مطيعين للاستبداد والمستبدين، وسدنه لذلك البناء المنافى للحرية والعدالة والكرامة الذى فرضه العثمانيون على العالم العربى والاسلامى فى ذلك الحين. ومن ثم فان "جمال الدين" ـ بمقاييسهم هذه ـ انما كان خارجاً عن حدود المعايير والموازين التى حسبوها وارادوها معايير للايمان وموازين للاسلام[٣].

كذلك "رينان" وهو ابن الحضارة الفرنسية اليمينية المسيحية، البار، كانت صورة رجل الدين لدية غريبة تماما بل متناقضة لما كان عليه "جمال الدين" من سعة فى الأفق لاتحد، وتمجيد للعقل هو من شيم

(١) محمد عمارة: (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى)، مرجع سابق، ص ص: ١٠٠ ـ ١٠١.

(٢) احمد أمين: زعماء الاصلاح، مرجع سابق، ص: ١١٠.

(٣) محمد عمارة: الاعمال الكاملة، ص ص : ١٠١ ـ ١٠٢.

الفلاسفة الذين يحتكمون الى الادلة البرهانية العقلية اليقينية، ولايركنون الى الأساليب الوعظية الخطابية، ولايطمئنون لما هو أدنى من أدلة الفلاسفة والحكماء.

ولم يكن مألوفاً لدى "رينان" كذلك أن يستوعب نطاق الدين، ولا أن تحتمل نصوصه وتفسيراته تلك السياحات الفكرية الجريئة والفذة التى قام بها "جمال الدين" ولاذلك المستوى الثورى الذى بلغته أعمال الرجل ومواقفه سواء فى المجال الفكرى أو ميادين الممارسة والتطبيق لأن "رينان" ـ كما تبين من قبل ـ كان ابن حضارة معينة، و"فلسفة" دينية خاصة، جعلته يتصور هذا التصور، ويصدر ما أصدر من أحكام. فالحكمة والجرأة والسياحات الفكرية الكبرى، لم تكن عند "رينان"، الا من صفات "الملحدين العظام"(١).

وعلى الرغم من تاريخ "جمال الدين" الطويل لرمية بالالحاد، الا أن ما إتهمه به "رينان" بعد ما جالسه فى باريس، فى كلمته التى ذكرناها من قبل، هو ـ فى رأى البعض الآخر ـ أدق موقف، فرينان فيلسوف واسع الذهن دقيق التعبير، لايلقى الكلام على عواهنه، خصوصاً وقد ورد فى رد السيد "جمال الدين" عليه ما يفيد أنه سلم للمسيو "رينان" بان الاسلام كان عقبه فى سبيل العلم. ثم يستطرد مدافعاً عن "جمال الدين".

---

(١) محمد عمارة: الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص: ١٠١.

تعليق:

هذه حجة ضعيفة تقوم على اتهام "رينان" بعدم الفهم، بخطأ تشخيص فكر "رينان" نفسه، هذا بالاضافة الى استخدام عبارات هلامية : (الحضارة اليمينية المسيحية) فلست أعرف على التحديد ما هو معناها ولا ماهو الفرق بينها وبين الحضارة الاسلامية والتى ربما تكون فى نظره (يسارية)، وكذا عبارة (المستوى الثورى) انما قد يمكن ـ تجاوزاً ـ إذا أحسننا النية إزاء جمال الدين، ان ننسب عبارة "رينان" الى الأساليب المتعارف عليها لدى الغربيين لتشويه صورة بعض المفكرين المسلمين على النحو الذى يشير إليه "مالك بن نبى" فى كتابه: الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة.

ولكن السيد عبر تعبيراً غير دقيق فى تفرقته بين طبيعة الدين الاسلامى وسيرة المسلمين، خصوصاً أنه أخذ على "رينان" تقصيره فى أنه لم يبحث هل هذا الشر نشأ عن الديانة الاسلامية نفسها، أو عن الصورة التى تصور بها الاسلام، أو عن أخلاق بعض الشعوب التى أعتنقت الاسلام؟

وقراءتنا لرد "جمال الدين" تشعرنا بانه وقع فى هذا اللبس، وأنه كان يدور حول فكرة أن للدين دائرة، وللعلم دائرة، ويجب أن يسبح كل فى دائرته من غير طغيان وأن الدين يجب ألا يعارض العلم فيما ثبتت صحته علميا - وهذه الآراء الواضحة فى ذهننا الان، والواضحة فى تعبيرنا، لم ترد واضحة فى رده، فكان ردا مهوشاً، كما كانت محاضرة "رينان" نفسها كذلك.

وليس من شك فى أن السيد كان حر التفكير قوياً على الجدل، متشعب طرائق الحجج، فمن الممكن جداً أن يكون فى مجالسه مع "رينان" تبحبح فى بعض الأقوال التى من هذا القبيل، والتى تحدث لكثير من كبار المفكرين فى بعض اللحظات فحكم "رينان" عليه هذا الحكم الشامل خطأ.

ثم كان "السيد" كما يحكى عنه الشيخ "محمد عبده" وبعض خاصته، متصوفاً يدين بعقيدة المتصوفة، وهى مبهمه غامضة تنتهى بوحدة الوجود، والتعبير عنها قد يلتبس الا على الخاصة - بالالحاد، ومن اجل هذا رمى "محى الدين بن عربى" وأمثاله بالكفر لعدم الدقة فى وزن الأقوال.

إن حياة "السيد" مملوءة بالدعوة الحارة إلى الدين، وإلى التوحيد فى كتاباته فى "الرد على الدهريين" وفى "العروة الوثقى"، وفى مجالسة الخاصة.

لايمكن أن تصدر مثل هذه الكتابات والأقوال والغيرة دفاعاً عن الدين، من ملحد، الا أن يكون قد بلغ الغاية فى التصنع والنفاق. ولم يكن عيب "جمال الدين" نفاقه، انما كان عيبه افراط فى صراحته وعدم استطاعته كتمان ما يعتقد، فأخلاق مثل هذه تؤكد أنه لو كان السيد ملحداً يرى الحق والخير فى الالحاد لدعا اليه فى صراحة وجرأة وشجاعة من غير ما مواربه ولا إيماء.

لقد كان يؤمن بالاصول، ويترك لعقله الحرية فى الفروع، ويصل فى ذلك إلى نتائج غريبة عن أذهان الجامدين المتزمتين، فيرمى بالالحاد، فكان بنفر من التقليد ويدعو الى الاجتهاد.

ويرى أن التفرقة بين أهل السنة والشيعة أحدثتها مطامع الملوك لجهل الأمة وجميعهم يؤمنون بالقرآن ورسالة "مُحمد"ﷺ ،ففيم الخلاف؟ ولم القتال ؟

ويقول: ان الأديان الثلاثة كلها أساسها واحد، وانما يوسع شقة الخلاف بينها اتجار رؤساء الأديان بها.

ويفيض فى اشتراكية الاسلام وفضلها على اشتراكية الغرب، كما تتجلى فى أعمال "عمر" و "أبى ذر". ولايمانع فى اباحة سفور المرأة والغاء الحجاب.

والسيد واسع الصدر، ينقد "شبلى شميل" فى آرائه الملحدة التى جاوز فيها مذهب "داروين"، ومع ذلك يقدره لصبره على البحث وجرأته فى الجهر بما يعتقد ولو خالف الناس. وهكذا مما يراه المتزمتون خروجاً عن المألوف، فما أقرب ما يقذفون بكلمة الالحاد.

سنة مألوفة فى الكون، لايأتى مصلح سابق لزمانه الا ورمى بالزندقة أو الكفر أو الجنون ثم أوذى ممن يسعى فى الخير لهم، وممن

يضحى بسعادته لسعادتهم، ولايقدر حق قدره الا بعد أن يهدأ الحسد بموته، وتتجلى صحة دعوته بعد زمنه[1].

أما "جمال الدين" الحقيقة الكلية، والذى جمع بحق، كما قال عنه الشيخ "محمد عبده"، ما بين صفات "الفيلسوف" وصفات رجل الأعمال، فلقد كان طرازاً من الرجال لايمكن فهمه حق الفهم الا إذا نحن تخيلنا الصورة التى يمكن أن يكون عليها مفكر عبقرى عملاق جمع فى عقله ما بين الحكمة الفلسفية والايمان ـ على طريقة الفلاسفة ـ بجوهريات الاسلام وحقائقة الأولية، فى صورتها النقية المبرأة من الخرافات والاضافات[2].

ولعل هذا كله، وبعيداً عن محاولات الدفاع أو الهجوم، قد دفع البعض إلى رؤية أخرى "لجمال الدين"، رؤية تقريرية بحته، بغض النظر عن كونها تؤيد أو لاتؤيد قوة أو ضعف الانتماء الدينى عامة، والاسلامى بخاصة لدى "جمال الدين"..فاحد أسس الدعوة التى قام بها "جمال الدين"، فى رأى البعض، هو أن الاسلام دين العقل. ذلك أن مقومات هذه الدعوة تقوم على التحليل الذى يتصف بالانسجام والحمية الدينية التى تعمر جوانبه. ومن الخواص الطريفة لهذا التحليل، الفلسفة التاريخية التى بناه عليها، ودور العقيدة الدينية فى ترقى البشر.

ومع ذلك، يرد الدين إلى نظام عقلى من المعتقدات الخالية من أى محتوى غيبى فالاعتقاد الدينى الأصيل يجب أن يبنى فى عرفه، على البراهين القويمه والأدلة الصحيحة لا على تقليد الاباء والاخذ بظنونهم واوهامهم. وميزة الاسلام أنه يأمر اتباعه أن لايسلموا باى مذهب لايقوم عليه دليل، وأن لاينقادوا للأوهام والوساوس وأنه كلما خاطب خاطب العقل، وكلما حاكم حاكم إلى العقل.

---

(١) أحمد أمين: زعماء الاصلاح فى العصر الحديث، مرجع سابق، ص ص : ١١١ ـ ١١٥.

(٢) محمد عمارة: (الأعمال الكاملة)، مرجع سابق، ص : ١٠٢.

وعنوان تفوق الاسلام على سائر الأديان الأخرى، من البراهمية إلى المسيحية والزرادشتية، يكمن فى أن عقائده الرئيسية قابلة للبرهان العقلى وخالية من أى عنصر غيبى.

ومن البين أن "جمال الدين" مفكر عصرى فى نظرته تلك الى الطابع العقلى للدين. ومن الواضح أيضاً أنه ينكر المفهوم التقليدى للجانب الغيبى فى العبادة الدينية، كما عبر عنه الحنابلة والاشاعرة والمتصوفه بوجه خاص، بل أن المعتزلة أنفسهم وهم عقليوا الاسلام الأولون، ما كانوا ليسلموا بهذه الادعاءات المتطرفة. ومع ذلك فان نزعته العقلية لم تدفع به، كما دفعت ببعض المفكرين المسلمين، من "ابن الراوندى" حتى "أبى العلاء" الى انكار العقيدة الدينية جملة لتعارضها مع العقل أو لانها من قبيل الفضول. بل خلافاً لذلك، بقى واعياً كل الوعى لحقيقة الدين، كعامل جوهرى فى تركيب الخلق الفردى الفاضل أو فى بناء الحضارة البشرية.

وهكذا فعقلانية الاسلام وبعده الحضارى - وقد جردا من كل عنصر غيبى - سيصبحان من المطالب الرئيسية فى تأويل الاسلام تأويلا جديداً[1].

وقد أوجز البعض رأيه قائلاً: ان "جمال الدين" كان هو الباعث على حركة التوفيق بين الاسلام وحاجات العصر التى انطلقت فكرية وسياسية فى آن واحد. فنجد شخصيته القوية الملهمه مهيمنة على الفكر الدينى الاسلامى الحديث كله.

لم يكن له علاقة مباشرة بعلم الكلام . وقد رد خاصة على "رينان"، ولكى يدافع عن دين مواطنيه أهمل "جمال الدين" إتجاهه السنى بعض الشئ ساعيا، بحق إلى أن يبرز أن الاسلام فى القرون الوسطى

(1) Fakhry, Majid,: Ahistory of Islamic Philosoply. Columbis University Press, New york and London. 1970.pp. 407-408.

أبلى في ميدان العلم بلاء حسنا. كان "جمال الدين" ذلك الرجل الذى يسعنا أن نسميه بالذات مقلب المفهومات الكلية الاسلامية[١].

وحتى هذه "الحركة الدينية" التى شبهها بحركة "لوثر" البروتستانتية والتى رأى أن نهوض الأمة الاسلامية لايكون الا بها، لايمكن أن تعبر عن منهاج للعمل نهائى يعكس آراءه الحقيقية الحاسمة فى المشكلة. فالتحديد الذى قدمه "جمال الدين" لـ"عبدالقادر المغربى" حين استزاده ايضاحاً فى معنى هذه "الحركة الدينية"، هذا التحديد لايعكس الا جانباً واحد من المشكلة، وهو ابعد ما يكون عن أن يقدر على تفسير الظاهرة فضلاً على حل المشكلة برمتها..

ومن الواضح أن "جمال الدين" قد مال اليه فى فترة كان ولايزال تحت تأثير ما عرفه فى الغرب عن الصراع بين البروتستانتية والكثلكة، وعن الاسهام العقيدى الجذرى الذى قدمه "مارتن لوثر" البروتستانتى[٢].

بيد أن "جمال الدين" - حتى فى نظر أكثر مادحيه ومبجليه - فى التحليل الأخير، لم يحاول تلك المحاولة التى حاولها فيما بعد "محمد إقبال" فى الهند والشيخ "محمد عبده" فى مصر، من شرح المنهج الذى يحول دون الاستمرار فى ضعف الأمة الاسلامية، والذى يخلق نشئاً أخر يشعر بالأخوة الصادقة بين المسلمين جميعاً، كما يشعر بقوة الاسلام فى توجيهه نحو حياة أفضل، ونحو مجتمع متماسك البناء، وهذا النهج قد عرف عند إقبال بـ"إعادة تجديد مفاهيم الفكر الدينى فى الاسلام"، كما عرف عند الشيخ "عبده" بمنهج "التربية الاسلامية" أو التربية القومية[٣].

---

(١) لويس غرديه، الاب ج. قنواتى: فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية، الترجمة العربية، جـ١، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٧، ص ص : ١٤٢ - ١٤٥.

(٢) راجع د. فهمى جدعان: اسس التقدم عند مفكرى الاسلام فى العالم العربى.. الحديث، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩، ص ص: ١٦٤ - ١٦٥.

(٣) د. محمد البهى: الفكر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى، ط٦، دار الفكر، بيروت ١٩٧٣، ص ص : ١٠٤ - ١٠٥.



# الفصل الرابع

# النبوة

# الفصل الرابع

## النبوة

يطالعنا "آدامس" Adams بما يفيد بان علم "جمال الدين" الغزير بجميع المعارف الاسلامية، قد أكسبه احترام العلماء وولاءهم فى شتى الأقطار الاسلامية التى حل بها، وجذب إلى حظيرته طوائف من الطلاب المقبلين على العلم، الجادين فى السعى إليه وتحصيله، "فعلمهم طرائقه فى التوفيق بين الأوضاع التاريخية للدين والفلسفة فى الاسلام وبين نتائج الفكر العلمى الحديث[1].

ورأى البعض أن "جمال الدين" عادة ما يشبه الامة بالكائن الحى - وهو التشبيه الغالب على التراث الاسلامى القديم - فى حالتى الصحة والمرض أو وظائف التغذية والنمو والحساسية أو فى السلطة المركزية التى يمثلها القلب بالنسبة للأعضاء[2]. ويبدو أن فكرة "التوفيق" بين الدين والفلسفة والعلم، مع التأثر بتشبيه الأمة بالكائن الحى، قد إستحوذتا على فكر "جمال الدين"، فى واحدة من أحرج لحظات حياته الفكرية.

فى أواخر عام ١٨٧٠ ابان تواجد "جمال الدين" بالآستانه فى زيارته الأولى لها دعاه مدير دار الفنون، أو الجامعة التركية، ليحاضر الطلاب فى الحث على الصناعات[3]، ومع أن "جمال الدين" قد احتاط للأمر واستوثق من رضى الكثيرين من أصحاب المناصب السامية عن خطبته أو محاضرته قبل القائها، فان شيخ الاسلام لم يعدم بعض العبارات

---

(1) Adams, C.C., Islam and Modermism, op.cit,p.14.

(٢) د. حسن حنفى: قضايا معاصرة....(١) مرجع سابق، ص:٩٤. ونجد هذا التشبيه متجليا فى مقالة: (الاصالة والتقليد) فى: (الأعمال الكاملة)، ص ص: ١٩٢ - ١٩٣.

(٣) أنظر: جرجى زيدان: مشاهير الشرق جـ٢، ص:٥٥ وأيضاً ملخص المحاضرة فى:-
Browne, Persian Revolution, op.cit., p. 6.

أيضاً راجع:

Adams, op.cit., p.p 6-7.

يتمسك بها، فاتهمه باستعمال عبارات منافية للدين ماسة بحرمته وأنه زعم أن النبوة صناعة وأن النبى صانع، وهو بقوله هذا يجرد النبى ﷺ من ميزته الوحيدة على انه رسول الله الموحى اليه. ولهجت الصحف بذكر ذلك وأكثرت من الكتابة فيه، وأنبرى "جمال الدين" للرد على شيخ الاسلام "حسن أفندى فهمى" وعلى ما يكتب، فعظم الأمر حتى طلبت اليه الحكومة التركية مغادرة البلاد تسكيناً للخواطر، على أن يعود اليها حالما تهدأ الأمور، فرحل عنها مرغما وذهب إلى مصر.

وبغض النظر عن الدافع الحقيقى الذى حرك هذه الاتهامات، سواء أكان الغيرة من نفوذ "جمال الدين"، مهما كانت آراؤه الحرة فى نظر الشيوخ المحافظين، كما يقول "أدامس" أو كان - كما يذهب "جرجى زيدان" - خوف شيخ الاسلام مما يمس رزقه من اصلاحات "جمال الدين" ..الخ.

بغض النظر عن كل ذلك، تعنينا المحاضرة نفسها وما تضمنته.. كان الخطاب فى تشبيه المعيشة الانسانية ببدن حى وان كل صناعة بمنزلة عضو من ذلك البدن تؤدى من المنفعة فى المعيشة ما يؤديه العضو فى البدن، فشبه الملك مثلاً بالمخ الذى هو مركز التدبير والارادة. والحدادة شبهها بالعضد، والزراعة بالكبد والملاحة بالرجلين، ومضى فى سائر الصناعات والأعضاء حتى أتى على جميعها ببيان ضاف واف، ثم قال: هذا ما يتألف منه جسم السعادة الانسانية ولا حياة لجسم الا بروح وروح هذا الجسم إما النبوة وإما الحكمة، ولكن يفرق بينهما بان النبوة منحة الهية لاتنالها يد الكاسب يختص الله بها من يشاء من عباده والله أعلم حيث يجعل رسالاته. أما الحكمة فما يكتسب بالفكر والنظر فى المعلومات، وبأن النبى معصوم من الخطأ والحكيم يجوز علية الخطأ بل يقع فيه. وأن أحكام النبوات آتيه على ما فى علم لايأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها فالأخذ بها من فروض

الايمان، أما آراء الحكماء فليس على الذمم فرض إتباعها إلا من باب ما هو الأولى والأفضل على شريطة أن لاتخالف الشرع الالهى[١].

وأول شئ يستخلص من هذا التشبيه، كما يرى البعض، أن النبى عضو - وعضو هام - من أعضاء المجتمع الانسانى، وأن النبوة وظيفة من الوظائف الضرورية لهذا المجتمع[٢]. وماذكره متعلقاً بالنبوة - فى رأى آخر - منطبقاً على ما أجمع عليه علماء الشريعة الاسلامية[٣].

بينما يبدو فى رأى "حورانى Hourani"، ان "جمال الدين" كان يقر بأنه من الممكن قيام دولة فاضلة على أساس العقل البشرى كما يمكن قيامها على أساس الشريعة الالهية. وقد أعرب عن هذا، بتعبيرات تذكرنا بالفلاسفة، فى تلك المحاضرات التى أدت إلى مغادرته اسطنبول[٤].

وفى الدفاع عن "جمال الدين" يرى البعض الآخر، انه ما كان ينبغى لشيخ الاسلام أن يجد مطعنا ومغمزا فى المحاضرة، فالحق بين والباطل بين. وهذه المقارنة غاية فى الوضوح، ولاتوهم بآية حال أية مسحة من الخروج على الاسلام، وفكرة "جمال الدين" تلك عن النبوة هى تكرار لما سبق اليه فلاسفة المسلمين من أمثال "ابن سينا"، و"ابن رشد"[٥].

وفى محاولة القاء نفس الضوء السابق، على تلاقى فكر "جمال الدين" مع الفلسفة والفلاسفة بصدد فكرة (النبوة)، يقرر البعض بانه قد بدا فى محاضرته تلك وكأنه يضع الفلسفة على قدم المساواة مع النبوة، كما فعل الفلاسفة المسلمون[٦].

---

(١) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الامام، جـ١، طـ١ مطبعة المنار بمصر ١٩٣١م، ص ص: ٣٠ - ٣١.

(٢) د. ابراهيم مدكور: فى الفلسفة الاسلامية.. منهج وتطبيقه، جـ١ ،طـ٢، دار المعارف بمصر ١٩٦٨، ص: ١١٤.

(٣) رشيد رضا: المرجع السابق، ص: ٣١.

(4) Hourani, op. cit., p. 118.

(٥) د. محمود قاسم: جمال الدين الأفغانى.. حياته وفلسفته، مرجع سابق، ص ص: ٢١-٢٢.

(6) Houeani, op.cit., p. 109.

وإذا كان البعض ـ كما رأينا ـ يربط بين "جمال الدين" و"ابن سينا" و"ابن رشد" فى هذا الصدد، فالبعض الأخر يذهب فى تفصيل ذلك الى أصل أبعد.

فيلاحظ استاذنا: الدكتور "مدكور"، أن "جمال الدين" يلتقى مع "الفارابى" فى نقطتين هامتين: فهو يوضح أولا مهمة النبى الاجتماعية والسياسية، وهذه مسألة يعد "الفارابى" من أول من صورها فى الاسلام بصورة علمية، ويمكننا أن نلخص كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" فى أنه دعم لفكرة النبوة على أساس من "جمهورية أفلاطون" و"علم النفس" عند "آرسطو".

والسيد وهو مصلح دينى وسياسى لابد له أن يحتذى هذه الخطى ويسير على هذا النهج.

ومن جهة أخرى لايفوتنا أن نشير إلى ان النبى والحكيم يقتربان عند هذين المفكرين الى حد كبير، فهما روح المجتمع ومبعث الحياة والاصلاح. نعم أن السيد يفرق بينهما من ناحية الكسب والعصمة، فى حين أن "الفارابى" لم يوضح القول فى الأول وأغفل الثانية بتاتا، وبدا كأنه يسوى بين النبى والفيلسوف من جميع الوجوه.

ويستطرد أستاذنا، ليؤكد أن موقف "جمال الدين" فى جوهره وحقيقته هو موقف "الفارابى" نفسه، وإن بدا فى ظاهرة مخالفاً لذلك، قائلاً باننا يجدر بنا الا ننسى أن "الفارابى" كان يصعد بالحكيم الى مستوى هو العصمة بعينها ولايمكن أن يتصور فيه الزلل، ولهذا يفرق بينه وبين النبى فى هذه النقطة.

وفوق هذا ينبغى أن نلاحظ أنه إذا كان "جمال الدين" قد جهر بهذه التفرقة فما ذاك إلا لأنه متأثر بعصره وبيئته، وبالحملات التى وجهت من قبل إلى البحث العقلى، إذ أنه يعود الى موضوع الحكمة بعد سبعة قرون قضاها المسلمون فى مطاردة الفلسفة والفلاسفة، فلم يكن فى

مقدوره أن يدعو للحكمة دعوة صريحة ولا أن يثبت لها حقاً فى الحياة مكنه ¹ من كل نواحية.

وكيفما كانت الفروق بينه وبين فلاسفة الاسلام السابقين فلاشك فى أنه قرب المسافة بين النبى والحكيم، وعدهما معاً مصدر تقويم واصلاح، وهاتان الفكرتان فارابيتان فى أصلهما سواء أكانتا مستمدتين من كتب "الفارابى" أم بالواسطة من مصدر آخر(١).

وفى هذا ما يؤكد قول "حورانى" السالف الذكر، من أن "جمال الدين" فى تلك المحاضرة قد وضع الفلسفة على قدم المساواة مع النبوة، كما فعل الفلاسفة المسلمون لقد كان الاسلام يعنى لدى "جمال الدين" الايمان بالعقل، فهو يشجع الناس على استعمال قواهم العقلية بحرية، لثقته بان مالابد أن يكتشفوه بواسطة قواهم العقلية لن يتعارض مع الحقائق المنزله بواسطة النبوة(٢). أن الاسلام وحده من بين الأديان الكبرى هو الذى يعمل على تحرير العقل البشرى من إسار الأوهام والخرافات، ويتيح له تنمية كافة مواهبه(٣).

لذلك لايمكن للعقل البشرى أن يحقق ذاته الا بالاسلام، لأن الشريعة التى تسلمها النبى من الله هى شريعة الطبيعة نفسها التى يمكن للعقل البشرى أن يتبينها من دراسة الكون(٤).

غير أن ثمة صعوبة بالغة ـ كما أشار "حورانى" بحق ـ تلحق بهذه النظرة فاذا كان بامكان العقل البشرى بلوغ جميع الحقائق الضرورية للحياة، فما هى الحاجة إذن إلى النبوة ؟

---

(١) د. ابراهيم مذكور: فى الفلسفة الاسلامية، مرجع سابق، ص ص: ١١٤ ـ ١١٥.

(2) Hourani, op. cit., p.126.

(٣) راجع أقوال جمال الدين بهذا الشأن فى رسالته (الرد على الدهريين) فى (الأعمال الكاملة) مرجع سابق، ص: ١٧٤.

(4) Hourani, op. cit., p.126.

فاذا ما حاولنا إستنباط الجواب بالرجوع إلى آرائه، وجدنا "جمال الدين" يقول بانه بينما يمكن للعقل مبدئياً بلوغ الحقيقة، فان الطبيعة البشرية لايمكنها بقواها الخاصة إتباع القواعد التى يضعها العقل.

فالإنسان ملئ بالشهوات والرغبات الأنانية التى لايمكن ضبطها كما ينبغى إلا عن طريق مبدأ "العدل". وهذا أمر يتم بأربع طرق:-

إما بأن يدافع كل فرد عن حقه بالقوة، وهذا يؤدى إلى الفوضى والاضطهاد، واما أن يتقيد كل فرد بما يمليه عليه شرفه، ومفهوم الشرف يتغير من مجتمع إلى آخر بل من طبقة إلى أخرى.

وإما بان يذعن كل امرئ لسلطة الحكومة، وهذا لايمنع الا نوعا من أنواع الظلم ولايمكنه أن يقيم العدل الحقيقى، واما بأن يؤمن الناس بوجود الله وبالحياة الأبدية وبيوم الحساب، وهو ايمان يضع وحده الأساس الثابت للتقيد بالمبادئ الخلقية.

لذلك كان للنبوة وظيفة عملية: فقد بعث النبى لتأسيس مجتمع فاضل والمحافظة عليه. وهناك نخبتان لقيادة المجتمع البشرى:

المعلمون الذين ينورون الذهن، والمرشدون الذين يضبطون الشهوات ويدلون على طريق الفضيلة..

وينتمى الأنبياء إلى الفئة الثانية، وبدونهم لاثبات فى العمل الصالح[1] فوجه الحاجه إذن للنبوة، هو مالها من وظيفة عملية واجتماعية.

ولعل فيما سبق كله تكمن الأسباب التى دفعت دارسا مثل "حورانى" الى التوصل فى حسم إلى نتيجة مؤداها أن "جمال الدين" قبل بالتوحيد النهائى بين الفلسفة والنبوة[2] إيماناً منه بأن ما يتلقاه النبى

---

(1) Ibid., p. 127.

(2) Ibid., p. 123.

بالوحى انما هو عين ما يستطيع الفيلسوف بلوغة بالعقل مع فارق واحد، هو أن ثمة طريقتين مختلفتين للتعبير عن الحقيقة:

طريقة المفاهيم الواضحة للخاصة، وطريقة الرموز الدينية للعامة[١]. وتأسيسا على هذا، فلا شك أنه ليس من المستحيل إقامة جسر بين هذه النظرة للاسلام وبين الفكر الحر فى القرن التاسع عشر[٢].

و لعل ما سبق كله، هو ما دفع البعض إلى الاكتفاء بالذهاب إلى ان "جمال الدين" قد ألقى محاضرة لفت فيها الأنظار إلى ما كان للنبى فى المجتمع من دور عملى[٣] للأنبياء، فى عالم ساقط هو "عالم مابعد الموحدين"[٤].

---

(١) راجع الجنان، عدد ١٠(١٨٧٠)، ص: ٣٠٦.

(2) Haurani., op. cit., p. 123.

(٣) لويس جارديه، الاب قنواتى: فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية مرجع سابق، ص: ١٤٣.

(٤) مالك بن نبى: وجهة العالم الاسلامى، ترجمة عبدالصبور شاهين، ط٢ دار الفكر، بيروت ١٩٧٠، ص: ٥٠.



# الفصل الخامس

# القرآن

# الفصل الخامس

## القرآن

مر بنا من قبل أن مفهوم "حركة الاصلاح الدينى" عند "جمال الدين" هو تمييز نصوص الدين وتنقيتها من الشوائب والأوهام، والحرص على فهمها فهماً حراً.

وأداة هذا الاصلاح هى "القرآن وحده"، ولعل هذا هو ما دفع أحد الدارسين إلى التأكيد عليه، وحتى وهو بصدد الحديث على المستوى السياسى، فيؤكد أن "جمال الدين" قد دعا الى الرجوع للقرآن، والابتعاد عن الشروح وتفسيرات المفسرين التى تؤدى الى التفكك والاختلاف(١).

والقرآن فى نظر "جمال الدين"، قد حوى كل شئ..

فهو يرى أن من مزايا القرآن أن العرب قبل انزال القرآن عليهم كانوا فى حالة همجية لاتوصف. فلم يمض عليهم قرن ونصف حتى ملكوا عالم زمانهم، وفاقوا أمم الأرض سياسة وعلماً وفلسفة وصناعة وتجارة. وكل هذا لعمرى لم ينتج الا عن هدى القرآن وارشاد القرآن(٢).

وهو يتحدث فيما اشتمل علية القرآن من تدبير الممالك وأصول الحكومة الشورية ووظائف الملوك..الخ والاشارات الى مقدمات العلوم والفنون الحديثة.

نعم، أن تدبير الممالك وصونها من سلطان أو ملك يطغى بقوته، بالحكمة وحسن الرأى، وأصول الحكومة الشورية، والمشاورة، ودعوة الأمم للتداول، ووظائف الملوك ومساوبهم، ومايحدثونه إذا دخلوا بعساكرهم للمدن والقرى من المفاسد، وإذلالهم أعزة القوم، وصلاحية الملوك فى اعلان الحرب بعد أخذ رأى الأمة، وأصول مفاوضة الملوك

---

(١) د. أحمد عبدالرحيم مصطفى: أفكار جمال الدين الأفغانى السياسية، المجلة التاريخية المصرية، المجلدان...التاسع والعاشر، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٢ص: ٢٣٣.

(٢) عبدالقادر المغربى: جمال الدين الأفغانى: ذكريات وأحاديث، مرجع سابق، ص: ٦٠.

مع دهاقين المملكة، والأشكال النافعة من التجسس ومعرفة أحوال الممالك المجاورة وغيرها، كل ذلك مسطور فى القرآن، فى سورة النمل، بأصرح عبارة، وبآيات وجيزة(١). ومن خلال آرائه فى النبوة يمكننا رؤية فكرته بصدد (الوحى والعقل).

لقد رأى "جمال الدين" أنه من الميسور قيام الدولة الفاضلة على أساس العقل البشرى، كما يمكن قيامها على أساس التشريع الالهى، وذلك ايمانا منه بان ما يتلقاه النبى بالوحى انما هو عين ما يستطيع الفيلسوف أو الحكيم بلوغة بواسطة عقله. ذلك ان حقائق الاسلام المنزلة تتلائم مع النتائج التى يبلغها العقل البشرى إذا ما أستخدم إستخداماً صحيحاً.

بل أنه تجاوز ذلك ليؤكد لامساواة العقل البشرى للدين والوحى بل أفضلية العقل على الدين، فى توفير الاستقرار للدولة الفاضلة. فهو يقر بأنه فى مقدور الجماعة القائمة على الفضائل البشرية والخاضعة لتدبير العقل البشرى أن تستقر إستقرار الدولة القائمة على الدين، لابل فى مقدورها أن تكون أكثر إستقراراً، فتبقى (كما هى حال دولة الفرس) بعد أن يتبدل الدين مرتين أو ثلاث(٢).

وقد تأدى به الحال ـ كما رأينا ـ إلى قبوله بالتوحيد بين النبوة والفلسفة ويبدو أن "جمال الدين" لم يكتف بمساواته النبوة بالفلسفة، فظلت الفكرة مسيطرة عليه حتى أننا لنراه ـ وبعد فترة من الزمن ليست بالقصيرة ـ يقوم بمحاولة شبيهة، محاولا هذه المره المساواة بين القرآن والفلسفة.

ففى معرض حديثة عن مزايا القرآن وتعاليمة السامية، يبين أن القرآن أول من دلنا على الوصول إلى الحقائق بالطريقة الفلسفية وهى (لمه) و (لماذا)، إذ أن معظم آيات القرآن واردة فى معرض: لم كان

---

(١) انظر: محمد باشا المخزومى: خاطرات جمال الدين مرجع سابق، ص: ١٠٠ ـ ١٠٤.

(2) Al-Afghani, Philosophis de Lunion Nationale, Orient,vi (1958), 123 f f.

الأمر كذا ؟ ولماذا كان الأمر كذا ؟ وتكليف المخاطبين أن يعطوا الجواب المعقول على هذا السؤال، "وليست الفلسفة سوى ذلك"[١].

لقد تبين لنا أن مفهوم "جمال الدين" للاسلام ككل، مفهوم عقلانى.. ولكن هذه النظرة ـ كما رأى (حورانى) ـ تنطوى على متضمنات بعيدة الأثر، إذ أنها تعنى أنه يجب استعمال العقل استعمالا تاما فى تفسير القرآن.

فاذا بدا لنا أن القرآن يناقض ما هو معروف الآن، فعلينا أن نقوم بتفسيره تفسيراً رمزياً[٢].

وهذا التفسير الرمزى للقرآن والقائم على العقل، أداته المنهجية، كما يقررها "جمال الدين" فى وضوح، هى (التأويل).

ان نظرة "جمال الدين" ـ كما أشار (حورانى) ـ تتضمن استعمال العقل استعمالاً تاماً فى تفسير القرآن، وإذا بدا لنا أن ثمة تناقضا بين ما هو معروف الان وبين القرآن لجأنا إلى تفسيره تفسيرا رمزياً، إذ أن القرآن يلمح إلى أشياء لم يكن بوسعه شرحها شرحاً وافياً، لأن العقول حينئذ لم تكن مستعدة لذلك، اما الآن، وقد بلغ العقل كماله، فعلية أن يحاول الكشف عن حقيقة تلك التلميحات.

فالقرآن يحتوى مثلاً على إشارات خفية إلى العلم الحديث واكتشافاته، كالخطوط الحديدية والكهرباء والمؤسسات السياسية الحديثة، لكن لم يكن من الممكن قبل الان فهم هذه الأشياء[٣].

يقول "جمال الدين": لو جاء القرآن، وصرح بالسكة الحديدية، والبرق، وما تفعله الكهربائية من الغرائب وغير ذلك، لضلت الناس، وأعرضت عنه، وحسبته كذباً.

---

(١) عبدالقادر المغربى: ذكريات وأحاديث، مرجع سابق، ص: ٦٠.

(2) Hourani, op. cit., p 127.

(3) Ibid., p. 127.

لذلك نراه قد جاء بالاشارات الى كل ما هو حادث اليوم، وما هو ممكن أن يحدث فى مستقبل الزمن، مع مراعاة عقول الخلق، وتقريب الأشياء للأذهان عن طريق نظرهم، وقابلية فهمهم[١].

ويقودنا هذا ـ بعض الشئ ـ الى ما يمكن أن نعده موقف "جمال الدين" من المشكلة الشهيرة، مشكلة (العقل والنقل)..

لقد قيل ـ وبحق ـ أنه فى مواجهة من اعتقدوا أن الخير كل الخير فى "النقل" والشطط كل الشطط فى الاعتماد على "العقل".. امام هذا التيار وقف "جمال الدين" كالاعصار الكاسح والبحر الهادر، يمجد العقل فى أفكاره ومناظراته وكل مناقشاته وفى تفسيراته وتطبيقاته، وفى كل مواقفة[٢].

وإلى جانب رده على "رينان" الذى أكد فى خاتمته تمجيده للعقل، وموقفه من النبوة ومسألة العقل والوحى، ومساواته بين العقل وهاته الأفكار، بل وتفضيله العقل على الدين فى "المقالة الفارسية"، إلى جانب كل ذلك نراه لايتخلى عن ذلك الموقف فى خاتمة حياته، فنراه يقول فى خاطراته: "ومختصر القول أن الحكم للعقل والعلم. ومتى صادفت هاتان القوتان، حمقاً وجهلاً تغلبتا عليهما"[٣].

وعن العلاقة بين العقل وبراهينة ومعطياته وبين ظاهر النص، يحتكم "جمال الدين" الى معطيات العقل والبرهان، ويقطع بوجوب الاحتكام للعلم فى كل ما يعرض من شبهات خلافية، تأسيساً على أن القرآن قد أتى بالكليات والعموميات فيما يتعلق بهذا الحقل وتفسير هذه الكليات والاشارات انما يكون على ضوء أحكام العقل ومنجزات العلوم ـ ذكر "أدامس" Adams" من قبل أن موقفه هو محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة واكتشافات الفكر العلمى الحديث ـ و"التأويل" لظاهر النص هو السبيل إلى هذا التوفيق المنشود.

---

(١) محمد باشا المخزومى: خاطرات جمال الدين، مرجع سابق، ص ١٠٠.

(٢) محمد عمارة: (الأعمال الكاملة)، مرجع سابق، ص: ١٠٢.

(٣) محمد باشا المخزومى: (خاطرات)، مرجع سابق، ص: ٥٦.

أنظر إلى نص "جمال الدين" فى هذا الصدد، وهو واضح لايحتاج "لتأويل":ـ

"فاذا لم نر فى القرآن ما يوافق صريح العلم، والكليات، اكتفينا بما جاء فيه من الاشارة ورجعنا الى التأويل، إذ لايمكن أن تأتى العلوم والمخترعات بالقرآن صريحة واضحة وهى فى زمن التنزيل، مجهولة من الخلق، كامنه فى الخفاء لم تخرج لحيز الوجود"(١).

فلايكتفى "جمال الدين" بالانحياز الكامل للعقل والعلم، بل هو ينادى بالمساواة بين القرآن والعلم - ان لم يكن يفضل العلم على القرآن - فينادى بالالتجاء الى (التأويل) لتقريب القرآن من العلم..لنطالع النص السابق من بدايته:ـ

"عم الجهل وتفشى الجمود فى كثير من المترددين برداء العلماء حتى تخرصوا على القرآن بانه يخالف الحقائق العلمية الثابته، والقرآن برئ مما يقولون.

أثبت العلم كروية الأرض، ودورانها، وثبات الشمس دائرة على محورها، فهذه الحقيقة مع ما يشابهها من الحقائق العلمية لابد أن تتوافق مع القرآن، والقرآن يجب أن يجل عن مخالفته للعلم الحقيقى، خصوصاً فى الكليات.

فاذا لم نر فى القرآن ما يوافق صريح العلم، والكليات، اكتفينا بما جاء فيه من الاشارة، ورجعنا الى التأويل،... (٢)

وهكذا كان "جمال الدين" يدعو، على الصعيد الفكرى، الى نقد لاذع يتناول الآراء التقليدية، والى تجديد النظر فى تأويل بعض النصوص القرآنية مقترحاً فيها تفسيراً جديداً يوافق العالم العصرى(٣).

انظر اليه مثلاً، وهو يفسر قصة "سليمان" علية السلام مع ملكة سبأ، أنه حين رد "سليمان" هدية الملكة وتحفز لاخراجها وقومها اذلة

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٠٠.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) جاردية، وقنواتى: فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية، مرجع سابق، ص: ١٤٦.

بالحرب، فقد أراد بذلك أن يريها ما لديه من القوى، وما تسخر له من رياح يمتطيها وتجرى بأمره ـ طيارات مثلاً ـ وسرعة نقل الأخبار والأشياء باسرع من البرق ـ التلغراف اللاسلكى مثلاً ـ[1].

ألا يعد مثل هذا الموقف من "جمال الدين"، ميلاً لما يسمى بالتفسير العلمى ؟

لقد علق أستاذنا / د. صبحى على موقف "محمد عبده" و"مصطفى محمود"، بصدد التعبير عن الملائكة بين القرآن ونظرية دارون، بأنه لايخفى ما تنطوى علية خطورة مثل هذه التفسيرات التى تخضع القرآن لنظرية علمية.

فماذا يكون الحال لو ظهرت نظرية تنقض تماماً التفسير الداروني لنشأة الكائنات الحيةَ فلاتجعل له الا قيمة تاريخية ؟ هل سيلهث التفسير العصرى (العلمى) وراء النظرية الجديدة ليطوع القرآن لها ويخضعها لمضمونه ؟

ان القرآن ليس كتابا فى العلم، وإذا كنا لانقبل أن يتحكم الدين فى مجالات العلم، فانه يجب أن نرفض أيضاً تدخل العلم فيما هو مجال الدين[2].

ان "جمال الدين" ـ فى رأى أخر ـ يعتز بالوحى ولكن عن إحساس بالنقص وكأن القرآن كتاب فى العلوم الطبيعية. فهو يفسر بعض آيات القرآن بانها تعنى بعض مكتشفات العلم، وهذا كله تقريظ للدين عن جهل.

فلا يضير القرآن فى شئ الا يحتوى على الحقائق العلمية، ولن يزيد العلم شيئاً أن يؤيده القرآن.. وهذا وضع خاطئ لمشكلة "التراث والتجديد" وذلك برؤية آخر المكتشفات العلمية فى القرآن تعويضاً للنقص وإحساساً بالهيبة أمام العلم وهو ما وقع فيه القدماء وسار عليه "جمال

---

(١) المخزومى: (خاطرات)، مرجع سابق، ص : ١٠١.

(٢) د. احمد محمود صبحى: بعض جوانب التجديد فى الفكر الاسلامى، مستلة من مجلة كلية الآداب والتربية ببنغازى، ص: ٦٩.

الديـن" أيضـاً بتـأكيده أن القـرآن حـوى كـل الطـرق الفلســفية والمنــاهج العقلية. وحتى لو افترضنا ذلك، يكون طريق التقدم والكشف هـو العلـم، والقرآن تابع له بتصديقه عليه[١].

---

(١) د. حسن حنفى: قضايا معاصرة (١)، مرجع سابق، ص : ٩٦.



# الفصل السادس

# الإنسان...والعالم

# الفصل السادس

## الإنسان.. والعالم

إذا ما تلمسنا رأى "جمال الدين" فى العلاقة ما بين الانسان والكون، ومدى فعالية الانسان وقدراته على اكتشاف المجهول من الاسرار، لم نجد الا إيمان "جمال الدين" بالعقل وسلطانه، فالإنسان فى نظرة إنما هو النموذج المصغر الذى تجسد فيه هذا الكون بما حوى من نظام، وهو يتمثل بكلمات "محى الدين ابن عربى" فى هذا الشأن، وينطرق منها إلى بيان جبروت العقل وقدراته.

يقول "جمال الدين" فى واحد من أواخر نصوصه البينه:

"إن فى خلق الانسان، وفى عقله من القوى الغريبه والأسرار العجيبة ما يدهش العقل ولقد أصاب الشيخ الأكبر بقوله" أيحسب الانسان أنه جرم صغير وفيه إنطوى العالم الأكبر".

نعم ان الانسان من أكبر أسرار هذا الكون، ولسوف يستجلى بعقله ما غمض وخفى من أسرار الطبيعة، وسوف يصل بالعلم وباطلاق سراح العقل الى تصديق تصوراته، فيرى ما كان من التصورات مستحيلاً وقد صار ممكنا، وما صوره جموده وتوقف عقله عنده بأنه خيال "قد أصبح حقيقة"(١).

فإذا علمنا - كما علق البعض على هذا - أن حديث "جمال الدين" هذا إنما كان يخاصم ويعادى كل الفلسفات التى تؤمن بأن فى الكون مناطق مغلقة إلى الأبد دون عقل الانسان وتفكيره، وأنه لاسبيل إلى اقتحام هذه الساحات وفض هذه المغاليق، أدركنا مدى خطورة هذا الموقف وأهمية صدور هذا الحديث من "جمال الدين" بالذات(٢).

---

(١) المخزومى:(خاطرات)، مرجع سابق، ص : ١٣٣.

(٢) محمد عمارة: (الأعمال الكاملة)، مرجع سابق، ص : ١٠٣.

وكذلك: الأفغانى مفكراً ومناضلاً "ملف خاص"، فى : مجلة الطليعة، العدد ٤، ابريل ١٩٦٩، ص: ١٤٤ - ١٤٥.

ومن هذا التقدير العالى الذى منحه "جمال الدين" للعقل؛ نجده يثق ثقة لأحدود لها فى إتساع ميادين المنجزات العلمية الانسانية بما فيها غزو الفضاء.

وهو لايشترط لذلك، ولما هو أكثر منه، سوى إطلاق سراح العقل من القيود وخاصة قيود الأوهام التى رأى أنهـا أقسى علـى العقل من قيود الاغلال، لأن ذلك إذا ما تم ـ سيفتح أمام العقل والانسان صفحة بلا نهايات وميداناً بلا حدود، يشير "جمال الدين" لذلك قائلاً:

" عندى إذا ظفر العقل فى هذا العراك والجدال، وتغلب إقدامه على الأوهام واستطاع فك قيوده، ومشى مطلق السراح، لايلبث طويلاً إلا ونراه طار باسرع من العقبان، وغاص فى البحار يسابق الحيتان وسخر البرق بلاسلك لحمل أخباره وتحادث عن بعد أشهر مع غيره كأنه عن قاب قوسين أو ادنى. وهل يبقى مستحيلاً إيجاد مطية توصله للقمر أو الاجرام الأخرى وما يدرينا بعد ذلك ما يأتيه الانسان فى مستقبل الزمان، إذا هو ثابر على هذا السير لكشف السر بعد السر من مجموع أسرار الطبيعة التى ما وجدت إلا بالانسان، وما وجد الانسان إلا لها[1].

وهذا بدوره، يقودنا إلى موقف آخر لجمال الدين، يبدو فيه وكأنما هو يتحدث عن "الديالكتيك". وقد علق البعض على هذا الموقف بأنه موقف فلسفى ناضج لاحد لروعته أو للاعجاب به، وهو موقف سيدهش له ومنه أولئك الذين تعودوا أن ينسبوا إلى الفكر العلمى الغربى والفلسفة الواقعية غير "المثالية" لدى الفلاسفة الأوروبيين، كل وجهات النظر الناضجة عن العلاقة الجدلية ما بين الفكر والمادة والرأى والعمل والأفكار والممارسة والتطبيق[2].

---

(١) المخزومى: (خاطرات)، ص : ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٢) انظر تعليقات: محمد عماره فى :(الأعمال الكاملة)، مرجع سابق، ص: ١٠٤، (الملف الخاص) عن الأفغانى فى مجلة الطليعة، مرجع سابق، ص: ١٤٤.

يقول "جمال الدين":

"لاريب أن الأفكـار العقليـة والعقـائد الدينيـة، وسـائر المعلومـات والمدركات والوجدانات النفسية، وان كـانت هـى الباعثـة علـى الأعمـال وعن حكمها تصدر، ولكن "الأعمال" هى التى تثبتهـا وتقويهـا، وتطبعهـا فى الأنفس، وتطبع الأنفس عليها، حتـى يصـير مـا يعبر عنـه "بالملكـة" و"الخلق"، وتترتب علية الآثار التى تلائمها.

نعـم إن الانسـان إنسـان بفكـره وعقـائده، إلا أن مـا ينعكس مـن مرايا عقله، من مشاهد نظره، ومدركات حواسه، يؤثر فيه أشد التأثر.

فكل شهود يحدث فكراً، وكل فكر يكون له أثر فى داعية يدعو اليهـا، وعن كل داعيـة ينشأ عمل، ثم يعود مـن العمـل إلـى الفكـر دور يتسلسـل، ولاينقطع الانفعال بين الاعمال والأفكار ما دامت الأرواح فى الأجساد، وكـل قبيل هو للأخر عماد "أخر الفكر أول العمل" و" أول العمل آخر الفكر"[١].

ولـجمال الدين بعدئذ رسالة فى (القضاء والقدر) كتبها فـى إطـار محاربته لبعض العادات التى راى أنها غريبة عن الاسلام، لذا فقد عمـل على تطهيره منها، وهى عادات تزداد إلتصاقاً بـه كلمـا قدم بهـا العهـد، حتى ظن الجهال أنها جزء جوهرى من الديـن، وحتـى أصبحـت مدعـاه لتجريحه والطعن فيه من قبل أعدائه ومناهضية، ومثال ذلك أن كثير من المسلمين كـانوا يسيئون فهـم مسـألة القضـاء والقـدر، أو يفهموهـا فهمـاً لايتفق مع روح الدين.

يبين "جمال الدين" فى رسالة (القضاء والقدر) [٢]، أن العقـائد هـى التى توجه الاعمال، وهـى سـبب صـلاحهـا أوفسـادها. ومـن جملـة العقـائد

---

(١) المخزومى : (خاطرات)، مرجع سابق، ص: ٢٠٦.

(٢) نشرت فى "العروة الوثقى"، ثم نشرت كذيل ملحق. برسالة (الرد على الدهريـن) ط٤ ، القاهرة ١٩١٤، ثم ضمها المجلد الـذى يحتـوى مقـالات (العـروة الوثقـى) فـى عدة طبعات، وكذا نشرها المخزومى فى (الخاطرات). الا أن طبعتها فى الخـاطرات تتميز عن كل ما سبق، بأنه يسبقها منـاظرة طويلـة بيـن "جمـال الديـن" واحـد شـيوخ (السليمانية) حول الموضوع، تلاها القاء هذه الرسالة.

الاسلامية عقيدة القضاء والقدر، وهى عقيدة تأخذ بالسببية ويؤيدها الدليل القاطع، بل ترشد اليه الفطرة، وسهل على من له فكر أن يلتفت إلى أن كل حادث له سبب يقارنه فى الزمان ونظامها، وأن لكل منها مدخلاً ظاهراً فيما بعده بتقدير العزيز العليم وارادة الانسان حلقة من حلقات تلك السلسلة، فالارادة أثر للادراك، والادراك انفعال النفس بمدركات الحواس وفطرية الحاجات ثم أن لظواهر الكون سلطة على الفكر والارادة.

فاذا كان الأمر كذلك، وكان مبدأ الأسباب فى يد مدبر الكون الأعظم الذى جعل كل حادث تابعاً مشابه كالجزاء له وخاصة فى عالم الانسان، كانت عقيدة االقضاء والقدر للمسلمين لاعليهم، وذلك لأن القضاء والقدر يتضمن الاعتراف بتأثير الفواعل الطبيعية والحوادث الدهرية فى الارادات البشرية، فهذه سنة الهية لايمكن الخروج عليها. وقد اعترف بالقضاء طلاب الحقائق والواصلين وبعض حكماء الغرب، ثم أن هناك علما فوق الرواية التاريخية هو علم (التاريخ) يبحث فى سير الأمم وطبيعة الأحداث، وفى هذا العلم تسليم ضمنى بوجود القضاء والقدر. أن الاعتقاد بالقضاء مؤيد بالدليل وبالفطرة، فاذا تجرد عن الجبر تبعته الجرأة والاقدام على اقتحام المهالك.

وجوهر الاعتقاد بالقدر هو الاعتقاد بان الاجل محدود، والرزق مكفول، والأشياء بيد الله يصرفها كيف يشاء. ولقد كان هذا الاعتقاد رائد المسلمين فى فتوحاتهم التى غيرت وجه الأرض وجغرافيتها السياسية فى خلال مدة وجيزة. وان مراجعة الأمة الاسلامية لأمجادها الماضية الحافلة بالقوة والحكمة والرحمة فى الآن نفسه لقمينة أن تدعو الأجيال الاسلامية التى مزقتها الفرق والأشياع الى الذود عن الحياض واليقظة والهداية.

فإن اعتقاد كهذا يطهر النفس من الجبن إذ أن الانسان بفطرته حريص على حياته والاعتقاد بالقضاء والقدر يجعله يقتحم المهالك، ذلك أن فيه ركون القلب إلى ما هو مقدر وكائن. والاعتقاد بالقضاء والقدر، وان

كان قد خالطه الجبر والتوكل عند العامة فانه يظل عقيدة من عقائد الاسلام التى يتوجب على كل مسلم أن يدافع عنها خصوصاً فى هذا العصر.

إذن فيتوجب - فى مذهب جمال الدين - الرجوع إلى سنن السلف الصالح، ونشر ما أثبته الأئمة "كالامام الغزالى" وأمثاله، من أن التوكل والركون إلى القضاء انما طلبه الشرع منا فى العمل، لا بالبطالة والكسل، وما أمرنا الله أن نهمل فروضنا وننبذ ما أوجب علينا، بحجة التوكل عليه، فتلك حجة المارقين عن الدين.

وإذا كان الأمر كذلك فان الاعتقاد بالقضاء والقدر هو الاعتقاد بنوع من السببية يقوم عليها العمل الانسانى. ويكون الانسان فى ذلك خاضعاً للشرع الذى أشاد بالعمل كوسيلة حقيقية للتعبير عن انسانية الانسان وجهده الخلاق فى سبيل بناء أفضل. ورد الانحطاط الى هذه العقيدة انما هو بمثابة النقيض إلى النقيض، فمصدر الانحطاط هو نشوة الانتصار فى الفتوحات، وغزو التتر، وغزو الشعوب الأوروبية المستعمرة، وكذلك تناحر الحكام وقصر نظرهم وفساد أخلاقهم وطباعهم.

وان الملة الاسلامية لن تموت طالما أن العقائد الاسلامية لها مكانها فى قلوب المسلمين، إذ أن فيها شفاء أمراضهم، وأنه لابد للمسلمين من الانبعاث من جديد وإنما هى كبوة مؤقته ــ فالعثمانيون قد استطاعوا صد التتار والصليبيين - وقد ظهرت بوادر التحرر السياسى للعرب والمسلمين فى تألف عصبات الحق منهم لجمع الكلمة عن طريق الصحافة والجمعيات التى حملت لواء الدعوة الى الحرية الفكرية والسياسية[١].

لقد ألمح "جمال الدين" فى رسالته هذه إلى (التاريخ)، أو ما يمكن أن نسميه (فلسفة التاريخ) تجاوزا، الا أنه من الجدير، ان نعرض

---

(١) انظر الرسالة كاملة فى: (الأعمال الكاملة)، مرجع سابق، ص ص : ١٨١ ــ ١٨٨. ورأى جمال الدين فى (القضاء والقدر) بتفصيل أكثر من الرسالة فى : المخزومى: "الخاطرات"، مرجع سابق، ص ص : ٢٣١ - ٢٥٠.

لموقف أخر له، سابق على تلك الرسالة، بصدد نفس الفكرة أو ذات الموضوع..

ولكى ندرك مدى أهمية هذا الموقف، ننظر كيف انعكس تأثيره لدى بعض الدارسين حيث يمتدح "جمال الدين" وموقفه بان الذى يشهد لفيلسوفنا الكبير وثائرنا الأكبر - يعنى جمال الدين - بالعمق والعبقرية والسبق، المستحق للاعجاب والاكبار، الى استخدام المنهج العلمى فى تفسير أحداث التاريخ، هو ذلك التقويم الفذ الذى أعطاه لتلك الأحداث الكبرى التى شهدها عهد الخليفة الثالث "عثمان بن عفان" رضى الله عنه، وبالذات تحليل الجانب الاقتصادى والاجتماعى من التطورات التى حدثت فى ذلك الحين، وكيف نشأت الطبقات الاجتماعية وتمايزت، وأمتاز بعضها على البعض الأخر، وكيف نشأ "الصراع الطبقى" وكيف أدى "الافراط" الى نشوء طبقة اشتراكية، وكيف شهد ذلك المجتمع منذ زمن طويل تلك الحالة التى كانت تشهدها أوروبا على عهد "جمال الدين" والتى أدت الى تلك المحظورات التى كانت محل إنتقاد من "جمال الدين" عندما تحدث عن "الاشتراكية الغربية"[1].

يقول "جمال الدين"

فى زمن قصير من خلافة "عثمان" تغيرت الحالة الروحية فى الأمة تغيراً محسوساً وأشد ما كان منها ظهوراً، فى سيرة العمال والامراء وذوى القربى من الخليفة وأرباب الثروة، بصورة صار يمكن معها الحس بوجود طبقة تدعى "أمراء" وطبقة "أشراف" وأخرى أهل "ثروة وثراء وبذخ" وأنفصل عن تلك الطبقات، طبقة العمال وأبناء المجاهدين، ومن كان على شاكلتهم، من أرباب الحمية السابقة فى تأسيس الملك الاسلامى وفتوحاته ونشر الدعوة، وصار يعوزهم المال الذى يتطلبه طرز الحياة، والذى أحدثته الحضارة الاسلامية، اذ كانوا مع كل جريهم وسعيهم وراء تدارك معاشهم لايستطيعون اللحاق بالمنتمين

---

(١) محمد عمارة: (الأعمال الكاملة)، مرجع سابق، ص ص: ٩٢ - ٩٣.

إلى العمال ورجال الدولة، وقد فشت العزة والاثرة والاستطالة، وتوفرت مهيئات الترف فى حاشية الامراء، وأهل عصبيتهم، وفى العمال وبمن استعملوه، وولوه من الاعمال الخ..

فنتج من مجموع تلك المظاهرات التى أحدثها وجود الطبقات المتميزة عن طبقة العاملين، والمستضعفين من المسلمين، تكون طبقة أخذت تتحمس بشئ من الظلم، وتتحفز لمطالبة بحقهم المكتسب من مورد النص، ومن سيرتى الخليفة الأول والثانى "أبى بكر" و"عمر".

كان أول من تنبه لهذا الخطر الذى يتهدد الملك، والجامعة الاسلامية الصحابى الجليل "أبوذر الغفارى"(١).

فهذا النص هو الذى دفع البعض، كما رأينا إلى القول بان "جمال الدين" قد سبق إلى استخدام المنهج العلمى فى تحليل الجانب الاقتصادى والاجتماعى من أحداث التاريخ.

ثم نأتى لرسالة القضاء والقدر فيقول "جمال الدين":

"أن للتاريخ علما فوق الرواية، عنى بالبحث فيه العلماء من كل أمة، وهو العلم الباحث عن سير الأمم فى صعودها أو هبوطها، وطبائع الحوادث العظيمة وخواصها، وما ينشأ عنها من التغيير والتبديل، فى العادات والأخلاق والأفكار، بل فى خصائص الاحساس الباطن والوجدان، وما يتبع ذلك كله من نشأة الأمم وتكون الدول، أو فناء وإندراس أثره.

هذا الفن الذى عدوه من أجل الفنون الأدبية واجزلها فائدة، بناء البحث فيه على الإعتقاد "بالقضاء والقدر" والإذعان بأن قوى البشر فى قبضة مدبر للكائنات ومصرف للحادثات، ولو استقلت قدرة البشر بالتأثير ما إنحط رفيع ولاضعف قوى ولا إنهدم مجد ولاتقوض سلطان.

أقول ولا أخشى واهما ينازعنى فيما أقول أنه من بداية تاريخ الاجتماع البشرى الى اليوم، ما وجد فاتح عظيم، ولا محارب شهير،

---

(١) المخزومى: (خاطرات)، مرجع سابق، ص: ١٢٧.

نبت فى أوسط الطبقات ثم رقم إلى أعلى الدرجات، فذلت له الصعاب، وخضعت الرقاب، وبلغ من بسطة الملك ما يدعو إلى العجب، ويبعث الفكر لطلب السبب الا كان معتقداً "بالقضاء والقدر"[1].

ويبدو أن عقلانية جمال الدين عامة، وموقفه من (القضاء والقدر) خاصة، قد دفعت البعض إلى تصنيفه فى عداد المنادين "بحرية الإرادة" الإنسانية فى مواجهة "الجبر"، بل وأكثر من هذا أدرجة البعض فى وضوح ضمن التيار "المعتزلى" الذى يعبر عن واحدة من أشهر فترات الفكر العقلانى الإسلامى.

فجمال الدين قد وقف موقفاً عقلياً متقدما من علاقة الانسان بالكون، ومنح تقديراً عاليا للعقل البشرى، وثقة لاحدود لها فى قدراته، فاذا ما تعرض للقضية التاريخية الشهيرة الخاصة بالعلاقة بين الانسان والظروف الموضوعية المحيطة به والقوى الغيبية المؤثرة فيه، وهل هو حر صانع لافعاله ومن ثم صانع للحضارة والتاريخ، أم هو محبر لايختلف أمره عن الريشه المعلقة فى مهب الريح.

وجدنا "جمال الدين" ينحاز إلى صف الفكر ى مجد الانسان فاعترف له بالحرية والاختيار[2].

دعا "جمال الدين" لتحرير الأرض، ولكنه أثبت أولاً حرية الفرد فى النضال وتحرره من قيود النظم السياسية والعقائد الدينية.. وإتباعاً للحرية فى الأفعال قام بالتفرقة بين الايمان بالقضاء والقدر وبين الجبرية، فالقضاء والقدر لايوقع الجبرية بل يحرر من الخوف، اما الجبرية فهى التى أدت بالمسلمين الى التواكل، وهو ينعى التواكل

---

(١) المخزومى: (خاطرات)، مرجع سابق، ص: ٢٤٥، ص : ٢٤٧.

(٢) محمد عمارة: (الأفغانى.. مفكراً مناضلاً) ملف خاص فى مجلة الطليعة، مرجع سابق، ص ص : ١٤٤ ـ ١٤٥.

والمتوكلين الذين يرفضون الأخذ بالأسباب التى هى سنن الله فى الخلق، أى أن جمال الدين يؤكد من اجل الجرية السببية فى الطبيعة[1].

لقد كان الاسلام لديه يعنى السعى. ولعل هذا هو الاجدر بالاهتمام فى ذهن "جمال الدين". فهو يكرر دوما أن موقف المسلم الحقيقى ليس الرضوخ السلبى لما قد يحدث باعتباره آتيا مباشرة من الله، بل هو السعى المسؤول لتحقيق إرادة الله.

إن القول بان الانسان مسؤول أمام الله عن كافة أعماله، وأنه مسؤول عن خير المجتمع وبان أخطاءه صادرة اذن عنه وفى سعه تجنبها، كل هذا فى نظر "جمال الدين" كان من تعاليم القرآن.

فالاسلام الحق، فى رأيه، لايعلم بأن الله هو الفاعل المباشر لكل ما يحدث. ومن الضرورى التمييز بين الايمان بالجبر وبين عقيدة الاسلام الصحيحة فى (القضاء والقدر)، فالجبر رغم أنه قد شاع فى وقت من الأوقات فى تاريخ الاسلام، إلا أنه لم يكن الاعتقاد الصائب، لذا فقد توقف عن الانتشار.

أما (القضاء والقدر)، وهو النظرة الصحيحة الأصلية، فانه يعنى أن كل ما يحدث فى العالم انما يحدث بتسلسل العلة والمعلول، وان الله انما هو العلة الأولى التى بدأت بها السلسلة. وما قرارات الارادة البشرية الا حلقات ضرورية من هذا التسلسل، وهى قرارات حرة[2].

ولكن "جمال الدين" رأى فى الوحى مصلحة المسلمين وبالتالى أعطى الأولوية للمصلحة على النص، لأن الله لايفعل الا ما فيه مصلحة العباد كما يقول "المعتزلة" فى أصلهم الثانى، فالدين هو المصلحة، "والدين فى أصوله هو ما ينفع فى الأمور الدنيوية"[3].

---

(١) د. حسن حنفى: قضايا معاصرة (١)، مرجع سنق، ص : ١٠٧.

(2) Hourani. op cit . p 128

(٣) د. حسن حنفى: قضايا معاصرة (١)، مرجع سبق، ص ١٠٤

ميز "جمال الدين" بين (القضاء والقدر) وبين (الجبر). فالقضاء والقدر هى عقيدة تقوى ملكة التصميم فى الانسان وتبنى قدرته الأخلاقية على الاحتمال وتغرس فيه الشجاعة والجلد. بينما أن الجبر ليس الا بدعة خبيثة أقحمت فى العالم الاسلامى لأسباب سياسية.

وهو قد دعا الى الاستفادة من مبدأ "العقلانية" وقال بان الاسلام هو الدين الوحيد الذى يلوم من يعتقد شيئاً بدون أدلة أو برهان، ويهاجم من يشايعون رأياً دون يقين.

والسعادة الحقيقية فى الاسلام تكمن فى الاستخدام الصحيح للعقل، وفى هذا الاطار دافع عن مبدأ "المعتزلة" القائل بالارادة الحرة إزاء الجبرية[1].

(1) Sharif, op. cit., p. 1486.

## خاتمة

وبعد .. هل تبين من خلال ما سبق كله، أن ثمة فلسفة.. وعقلانية يتضح أثرهما فى فكر جمال الدين، والكيفية التى عالج بها كافة القضايا الفكرية التى تصدى لها، أو تصدت له؟

وإذا ما وجد هذا الأثر للفلسفة والعقل، فماذا يعنى هذا بالسبة لجمال الدين..هل يعد فيلسوفا مفكراً ؟

إن ما يبدو ومن شتى مواقف "جمال الدين" الفكرية أن ثمة خيطاً فكرياً رفيعا يتبدى خفية حينا، وجهرا حينا آخر..

ولعل رده على "رينان"، خاصة خاتمته، يشكل الاطار العام الذى ينتظم كافة أفكاره برداء عقلانى، وما كانت المواقف العديدة، قبل وبعد هذا الرد، الا تأكيدا لهذا الموقف، أو هذا الاطار العام، الفلسفى بعامة، العقلانى بخاصة..

لقد قرر البعض ـ كما رأينا قبلاً ـ فى عبارة موجزة وإلماحة مركزة، أن "جمال الدين" فى سعيه لاثبات الدور العلمة للاسلام فى العصور الوسطى ـ خلال رده على "رينان" ـ قد أهمل إتجاهه "السنى"[1].

فإذا عرجنا على "رد" جمال الدين على "رينان" وبخاصة خاتمته التى لا تحتاج إلى تفسير رمزى أو "تأويل"، وجدناه يقرر أن الصراع بين الدين والفلسفة سيبقى ابدا قائما فى الاسلام، الا أن ذلك راجع إلى أن هذا الصراع قائم ابداً فى العقل البشرى نفسه..

ثم يستطرد جمال الدين إلى القول بأن: جميع الأديان، مهما اختلفت اسماؤها، تبقى متشابهة، ولايمكن أن يقوم بينها وبين الفلسفة أى تفاهم أو تصالح..

"فالدين يفرض على الانسان إيمانه، بينما الفلسفة تحرره منه كلياً أو جزئياً". وكلما انتصر الدين قضى على الفلسفة، والعكس بالعكس.

---

(١) لويس غردية، الأب ج. قنواتى: فلسفة الفكر الدينى بين المسيحية والاسلام، مرجع سابق، ص: ١٤٥.

لذلك سيستمر الصـراع بينهمـا إلـى الأبد، ويكـون صراعـاً مستميتا لـن ينتهى بتغلب الفكر الحر، لأن العقل غير مستساغ لـدى الجمـاهير، ولأن تعاليمـة لاتفقهها سـوى النخبـة، ولان العقل، مهمـا كـان جميلاً لايسـعه إرواء عطش البشرية إلى المثل العليا القائمة فى مجالات بعيدة غامضـة يعجز الفلاسفة والعلماء عن مشاهدتها أو اكتشافها[١].

لقد قـال الشيخ "رشـيد رضـا"، لاتـزال فلسـفة اليونـان والعـرب تدرس فى بلاد الاعاجم ولكن قل من يقرأها فـى البـلاد العربيـة كمصـر والشام. وقد تلقى السيد جمال الدين الفلسفة العربية القديمة فـى بـلاده ثـم تلقى شيئاً من الفلسفة الأوروبية والرياضيات على الطريقـة الحديثـة فـى الهند، وكان قد تصوف قبل ذلك علماً وعملاً فكـانت فلسـفته مزيجـاً مـن التصوف والفلسفة القديمة والحديثة، أى كان لـه رأى خـاص فـى العلـوم العقلية وعلم النفس والأخلاق وعلم الوجود والتكوين، يستدل عليه ويفنـد رأى من يخالفة "ولامعنى لفيلسوف الا هذا"[٢].

فرشيد رضـا، مما سبق، يرى أن جمال الدين انما هو "فيلسـوف" قح. ولقد رأينا المستشرق "جب.. " يخالف "إقبال" فى وجهة نظره لجمال الدين، ذاهباً إلى ان جمال الدين كان يفتقر إلى النظر الثاقب، لذا لم يكـن بوسعه تفهم المعنى الداخلى للتفكير والحياة الاسـلاميين، ومؤلفـة الوحيـد "الرد على الدهريين"، لايدل على أنه كان يتمتـع بتلـك الطاقـات الفكريـة التى نسبها اليه "اقبال"[٣].

---

(١) (الرد على الدهريين)، الترجمة الفرنسية، ص: ١٨٥.

وسيكون مـن المفيد مقارنـة هـذا المقطـع فـى نصـه الأصلـى الفرنسـى كمـا أوردتـه الآنسة: "جواشون" فى ترجمتها لرسالة الرد على الدهريين، بكافة الترجمات العربيـة التى أوردت نفس المقطع بتصرف مقصود.

(٢) محمد رشيد رضـا: تاريخ الاستاذ الامـام الشيخ محمـد عبـده،جـ١، ط١ مطبعـة المنار بمصر سنة ١٣٥٠هـ - ١٩٣١م، ص:٧٩.

(3) Gibb., Modern Treends In Islam, op.cit., p.p 28-29.

قد يمكن القول بان "رشيد رضا" وقع تحت تأثير الانبهار الشديد والاعجاب، كما يمكن القول بان "جب"، كما يبدو من قوله، يستند فقط إلى رسالة (الرد على الدهريين)، وهنا مكمن قصوره.

فى رؤية شاملة، لرأى آخر، فان جمال الدين قد اقتنع بان مصدر قوة الأوربيين هو العلم والتكنولوجيا واساليب التنظيم والدبلوماسية. وحتى يتسنى للمسلمين أن يتصدوا للعدوان الأوربى يجب عليهم أن يأخذوا بنفس الأساليب الأوروبية وأن يطوروها إلى أقصى حد..

وهذا الاتجاه لم يكن جديداً على العالم الاسلامى، فقد طبقة محمد على تطبيقاً كاملاً فى مصر. الا أن الجديد هو أن زعيما دينيا قد أخذ به وحاول أن يجعل العلم والتكنولوجيا فى خدمة الدفاع عن الاسلام، مشكلاً بذلك ثورة فى الفكر الاسلامى وقد أعاد "جمال الدين" بذلك إلى مجال الشئون الانسانية اعترافا بالسببيه، كان المذهب السلفى قد نحاه جانباً. ولم يتهرب "جمال الدين" من مدلولات آراؤه، فدعا صراحة لفتح باب الاجتهاد ورفض بشدة الخضوع دون نقاش لسيطرة أفكار العصور الوسطى وحث على العودة إلى روح الاسلام الصحيح، وندد بالقدرية والسلبية، وهاجم الخرافات والممارسات الصوفية الخاطئة التى شوهت الدين الصحيح..

على انه عجز عن النزول عن مستوى التعميم إلى إعادة تحديد مبادئ الاسلام، خاصة وأنه لم يوهب العقلية الفلسفية أو المزاج والمؤهلات الذهنية، وكل ما يلزم إعادة صياغة مبادئ الاسلام على أساس نظرى شامل[1].

وهكذا، إذا إستعرنا لغة جمال الدين، سنجد المفكرين بإزاء جمال الدين "متحدين على الاختلاف، مختلفين على الاتفاق".

---

(1) Safran, Egypt In Search of Political Community, pp. 44-45.

# فصل ختامى*
# محصلة الرحلة فى ضوء النقد والتحليل

١ـ الاتجاهات الفكرية إزاء "جمال الدين"، واتجاه الدراسة.

٢ـ الصبغة السياسية لجمال الدين.

٣ـ تجديد جمال الدين وفكره: تقييم.. وتعليق.

٤ـ نهاية المطاف: نتائج الدراسة.

---

* يعبر هذا الفصل بأقسامة عن رؤية بانورامية شاملة، تحاول الإحاطة بفكر جمال الدين وأعماله، وابراز أهم ملامحة الرئيسية، ليس فيما يختص بهذا الكتاب الثالث وحده، وإنما فيما يختص بمحصلة الكتابين السابقين أيضاً.



## الاتجاهات الفكرية ازاء "جمال الدين"، واتجاه الدراسة:

الباحث فى فكر جمال الدين "الأفغانى" يجد نفسه ازاء ابحاث ودراسات عديدة، قد تدل - بتعددها وتنوعها - على خصوبة فكره، أو على تشعبه، أو مدى توافر درجة من الأهمية المعينة لشخصه، أو على كل هذا وذاك.

تعددت الدراسات حول "جمال الدين" وتنوعت شكلاً ومضموناً، فالبعض يتناوله ككل، والبعض الأخريركز على جانب دون آخر، كما تلونت الدراسات والأبحاث بحكم اتجاهاتها، يحكمها الدافع الشخصى أو الباعث الأيديولوجى، الذى يدفع ببعض الدراسات أحياناً إلى اعتساف الحقائق، وطرح الموضوعية العلمية، لاضفاء صبغة معينة على جمال الدين خدمة لاغراضهم..

وبذا فإن أية محاولة علمية تبغى الحقيقة الكلية لجمال الدين وتقييمه، تجد أن من واجب العلم عليها القيام بسياحة طويلة بين آفاق هذه الدراسات، منقبه عن حقيقته خلف غبار الدوافع الشخصية وغمام البواعث الأيديولوجية..

ومن هنا قامت دراستنا هذه محاولة استشفاف حقيقة جمال الدين وفكره من خلال رؤية أكاديمية تعتمد على المنهج التحليلى التاريخى المقارن لأهم الدراسات التى تناولته - ولانقول كلها - ثم لجمال الدين ذاته: فكراً وعملاً.

لذا اعتمدت الدراسة على العديد من المراجع، على اختلافها وتنوعها، مع الاعتماد على سيرة جمال الدين نفسه كركيزة أساسية، محاولة استشفاف اتجاهه الفكرى العام الذى تحكم فى حياته كلها، من خلال سيرته ذاتها.

مع الأخذ فى الاعتبار بأن تأتى المراجع ممثلة لكافة الاتجاهات الفكرية، غير مقتصرة على اتجاه بعينه. لذلك رأت الدراسة القيام

بتصنيف الدراسات التى تناولت جمال الدين وتقييم فكرة من حيث مواقفها، تصنيفاً فكرياً أى بحسب اتجاهاتها.

رأت الدراسة أن هذه الدراسات ـ حسب اتجاهاتها الفكرية ـ على الإجمال يمكن تصنيفها إلى تيارين رئيسيين، يتفرع كل منهما بدوره إلى رافدين، وذلك على النحو التالى:ـ

(١) التيار الاسلامى.. ويتفرع إلى:

أ ـ اتجاه عام يعتبر جمال الدين وأفكاره وأعماله، نهضة فكرية، ويقظة فى العالم الاسلامى[١].

ب ـ اتجاه اقل شيوعا يتشكك فى مسلك جمال الدين وأفكاره[٢].

(٢) التيار الماركسى..ويتفرع إلى:

أ ـ اتجاه عام يقرظ أفكار جمال الدين ومواقفة النضالية ضد الاستعمار الغربى ـ الأوربى ويركز على هذا الجانب من فكرة[٣].

ب ـ اتجاه أقل شيوعاً ينظر إلى أفكار جمال الدين ـ خاصة تلك التى عبر عنها فى رسالة (الرد على الدهريين) ـ نظرة المستخف، بل ويهاجمه هجوماً عنيفاً لأنه لم يكن على الصورة المادية المثلى المطلوبة[٤].

**اتجاه الدراسة:**

إما إتجاه الدراسة فهو اعتبار جمال الدين، بكل أفكاره وأعماله ومواقفه، كما قال دارس غربى هو "حورانى" Albert Hourani أنه كان يعتبر جوهر الاسلام هو جوهر العقلانية الحديثة ذاتها..

وبالتالى فاننا وأن كنا لانملك الدليل على اتهام جمال الدين بالعمل لاغراض معادية للاسلام، فانه يمكن القول بانه كان ينظر

---

(١) مثل د. محمود قاسم، د. عثمان أمين العقاد، د. محمد البهى...الخ.

(٢) خير من يمثله:د. محمد محمد حسين بكتاباته الشهيرة حول هذا الموضوع.

(٣) يمثلة : محمد عمارة، وفتحى الرملى، وأمثالهما.

(٤) يمثله:د. حسن حنفى.

للاسلام بمنظور علمي - علماني - على ان تفهم العلمانية بمقياس عصره، لابمقياس عصرنا، أى وضع الاسلام على محك العقل المتأثر بتيارات شتى ليس أغلبها اسلامياً، أو كما قال أحد الباحثين - د. حسن حنفي - أنه يجعل "القرآن" مسايراً أو تابعاً - لإنجازات العقلية الحديثة.

**الصبغة السياسية لجمال الدين الافغانى[1]:**

يدلنا تاريخ جمال الدين على أن عداوه للإستعمار كان مبكراً، ولم يكن بالعداء على مستوى النظر فقط، بل جاوزه إلى مستوى الحركة والفعل والعمل، فلقد إنخرط منذ شبابه فى التيار السياسى الأفغانى الذى قاده الامير" محمد أعظم خان" لمناوأة النفوذ الإنجليزى الطامع فى أفغانستان، ووصل جمال الدين فى نشاطه السياسى هذا إلى منصب الوزير الأول فى البلاد، وخاض معارك حربية ضد قوات الأمير" شير على" فلما إنتصر خصومه إضطر إلى السفر للهند (١٨٦٨م) وضيق عليه الإنجليز فيها الخناق، فبدأ رحلته إلى العالم العربى.

وصل إلى مصر (١٨٦٩م)، ثم الآستانه، ثم رجع إلى مصر فأقام بها قرابة التسع سنوات (٢٣ مارس ١٨٧١ - ٢٤ اغسطس ١٨٧٩م)، وفيها أنشأ ورعى تيار الصحافة غير الحكومية، وكانت من قبله حكومية فى الأساس، فظهرت صحف عديدة مثل (مصر) التى رأسها "أديب اسحاق" (١٨٥٦ - ١٨٨٥م) و(التجارة) التى أسسها "سليم نقاش" (١٨٨٤م)، و (مرآة الشرق) التى رأسها إبراهيم اللقانى، وكان جمال الدين يكتب فيها بتوقيع "مزهر بن وضاح" وابان تلك الفترة أيضاً كون (الحزب الوطنى الحر) الذى جمع تلاميذه وأنصار دعوته وقام بمساندة الثورة العرابية، وبعد هزيمتها إنضم نفر لجمعية (العروة الوثقى) السرية، التى قادها جمال الدين وأصدر صحيفتها فى باريس.

وفى سنة ١٨٧٩م، نفى من مصر، فذهب إلى الهند، وهناك منع من الحركة حتى تمت هزيمة العرابيين، فسافر إلى باريس سنة

---

(١) درسنا فكره السياسى بتفصيل واف فى الكتاب الأول من هذه السلسلة.

١٨٨٣م، ثم إلى لندن، ثم عاد إلى باريس فأصدر صحيفة (العروة الوثقى) بالإشتراك مع الشيخ " محمد عبده" فلما توقفت ذهب إلى شبه الجزيرة العربية سنة ١٨٨٦م، فايران سنة ١٨٨٧م، فموسكو، وفى كل هذه المواطن لم يعرف الرجل لنفسه حرفة سوى حرفة الثورة على البالى[١].وكل موطن منها كان يموج بالأحداث السياسية. ترى ما هو مدى التأثير والتأثر بين جمال الدين والسياسة فى كل هذا ؟ وما هو نصيب السياسة عند رجل هذه حياته؟

يمكننا القول بأن للسياسة نصيب الأسد لدى جمال الدين، بل يمكننا القول بأن هذه حياته، حياة سياسية بمعنى الكلمة، بل وحياة سياسية حافلة.

وكما يقال فإن ظهور جمال الدين فى هذه الفترة كان عاملاً فعالاً، فقد رفع لواء السياسة والدين، ولم يكون يستطيع أن يؤثر تأثيراً إصلاحياً سياسياً إلا عن طريق الدين الإسلامى[٢].

فإذا أضفنا لذلك ما سبق أن أشرنا إليه من دور الدين لديه كوسيلة، أدركنا أنه ما إتجه للدين إلا لخدمة السياسة، بما يؤكد مرة أخرى دور السياسة فى حياة جمال الدين. لذا جاءت حركته فى (الجامعة الإسلامية) – فى رأى البعض – حركة شرقية – إسلامية تختلف عن الدعوة الوهابية فى الإتجاه. فقد كانت تعاليم الوهابية دينية خالصة، ولكن جمال الدين فلسف تعاليم الوهابية، وركزها على أسس إجتماعية وسياسية، وإتجه بها إتجاهاً دينياً فيه معنى الاصلاح الإجتماعى والسياسى[٣]، لكن لم يكن هدفه، إلا توحيد البلاد الإسلامية تحت إمرة حاكم واحد – كما يظن بعض كتاب سيرته –، ولا استعادة مجد وقوة

---

(١) د. محمد عمارة : العرب والتحدى، سلسلة عالم المعرفية (٢٩)، مايو ٨٠، الكويت ص : ٢٣١.

(٢) د. يوسف عز الدين : الإشتراكية والقومية، مرجع سابق، ص ٣٦.

(٣) د. حسين فوزى النجار: السياسة والإستراتيجية فى الشرق الاوسط، مكتبة النهضة القاهرة ١٩٥٣، جـ١، ص : ٢٨٩

الإسلام بإثارة الحمية الدينية وحدها[1]. ومن ثم نصح الحكام المسلمين بألا يلقوا بمقاديرهم بين أيدى الأجانب الذين يعملون على تفتيت الوحدة الدينية للعالم الإسلامى. غير أن هذا لم يكن يعنى انه يحل الحماسة الدينية محل الوطنية القومية، فقد طالب كل دولة بأن تعمل على تحقيق هدف واحد هو الحرية السياسية[2]. كما أكد البعض على إهتمام جمال الدين أساساً بالشق السياسى من الإسلام، وإرتباط ذلك بفكرة الجامعة الإسلامية لديه[3].

لقد كانت القسمة الأولى فى حياة جمال الدين ونشاطه وفكره، هى العداء للإستعمار، والنضال ضد الإستعمار الإنجليزى بالذات، وفى مقدمة الأسلحة التى أستخدمها فى كفاحه هذا، تاتى (الجامعة الإسلامية)[4].

وليس أدل على أن الدافع السياسى الكامن فى حركة الجامعة الإسلامية كان أقوى من الدافع الدينى الظاهر، من أنها ما لبثت رغم تسميتها بالوحدة الإسلامية، أن تحولت فى أوائل القرن العشرين إلى حركتين فى داخل العالم الإسلامى، هما : حركة الوحدة الطورانية أو التركية، وحركة الوحدة العربية، وكانت هذه الأخيرة موجهة ضد العثمانيين[5].

ويتبقى للتأكيد على الصبغة السياسية لجمال الدين، وسائله لتحقيق غاياته يقول "آدامس.. Adams" أنه كان من خاصة مزاج الرجل -يعنى جمال الدين- أن الوسائل التى تخيرها لتحقيق غاياته كانت وسائل الثورة السياسية، فقد خيل إليه أنها أسرع الطرق وأفضلها فى

---

(1) Khaddurie, Op. cit, P. 56.

(2) Sharif, Op. cit. P1487.

(٣) د. خليل عبد العال: دراسات فى تاريخ الدولة الإسلامية الحديثة والمعاصرة، مرجع سابق، ص: ٨٤.

(٤) محمد عمارة : ملف خاص فى مجلة (الطليعة)، مرجع سابق، ص: ١٢٦.

(٥) فتحى الطوبجى: حركات الوحدة فى الوطن العربى، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ت، ص: ٢٩.

تحرير الشعوب الإسلامية وتغذيتها بالحرية الضرورية لتنظيم شئونها، اما وسائل الإصلاح التدريجي والتعليم، فكان يرى انها بطيئة جداً غير محققة العاقبة[1].

كما أكدت بعض الدراسات على أن جمال الدين كان يقول بالثورة السياسية لتحقيق الإصلاح المنشود[2]، ومن أجل هذا جاء أغلب نشاطه سرياً[3]، فقد كان أول من أدخل نظام الجمعيات السرية فى العصر الحديث فى مصر، وكان حيثما حل يؤسس الجمعيات السرية وينشرها، فأسس (الحزب الوطنى الحر) فى مصر أثناء إقامته بها، وكان حزباً سرياً، لم يمض على تأسيسه عام واحد حتى أصبح اعضائه (٢٠١٨٠) عضواً، وأصبح له رصيد ضخم فى المصارف[4]. وانشأ جمعية (مصر الفتاة) السرية، وأنشأ صحيفة تنطق بإسمها هى صحيفة (مصر الفتاة)، ولم يكن فيها مصرى واحد كما روى تلميذه "محمد عبده" فى كتابه (أسباب الثورة العرابية) وكان أغلب أعضائها من شبان اليهود[5].

ولم يكن ليدع مناسبة ما تمر، دون أن يقرنها بالسياسة، حتى فى مجالس العلم، كان يمزج العلم الذى يقوم بتدريسه بالسياسة[6].

---

(1) Adams, Op. cit, P. 13.

(٢) د. فيليب حتى، وآخرون: تاريخ العرب المطول، بيروت، ١٩٦٥، ص: ٨٨٨.

(٣) أنظر: د.محمد محمد حسين: الاسلام والحضارة الغربية، ص ص ٧٨ ـ٨٢.

(٤) أنظر: ميرزا لطف الله خان : جمال الدين الأسد أبادى، مرجع سابق، ص: ٦٣، كذلك : المخزومى : (خاطرات)، مرجع سابق، ص:٤٤.

(٥) رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، مرجع سابق، جـ١، ص : ٧٥.

(٦) قال السيد رشيد رضا: " كان السيد قد أخذ على نفسه العهود والمواثيق أن يعمل عملاً عظيماً ينهض بدولة إسلامية نهوضاً يعيد للإسلام مجده، وكان مغتبطاً بذلك، إلا أنه كان مستعجلاً يريد أن يعمل هذا العمل العظيم ويرى أثر نجاحه وثمرة غراسه فى حياته لذلك جاءه من طريق الحكومة والسلطة وتوصل إليه بالعلم، فاتخذ له فى مصر تلاميذ وبدأ يقرأ لهم كتب أصول الدين والفلسفة حتى اذا ما وثق بهم مزج لهم السياسة بالعلم. راجع : المنار، جـ٨، ص : ٤٠١.

ولقد كان من أظهر الوسائل التى لجأ إليها لتحقيق غاياته: الإغتيال .. فهو مسئول عن إغتيال "ناصر الدين" شاه إيران، كان لا يزال يؤلب عليه فى كل مكان منذ طرده من إيران سنة ١٨١٩م وإخراجه من الضريح المقدس عند الشيعة الذى كان قد عاذ به ولجأ إليه، وهو (بقعة حضرة عبد العظيم المقدسة). فإتصل برجل هارب من إيران يدعى (ميرزا رضا الكرمانى) وحرضه على قتله، فتسلل إلى إيران وإغتاله سنة ١٨٩٦م فى المكان نفسه الذى طرد منه جمال الدين[١].

وكان جمال الدين نفسه – كما يذكر " براون .. Brown " – قد قال ذات مرة فى حديث له مع الإستاذ (براون) : " لاأمل فى الإصلاح قبل قطع ستة أو سبعة رؤوس، وسمى بالإسم شاه العجم وكبير وزرائه، وكلاهما قتل فيما بعد" [٢]. ومن المشهور أن جمال الدين قد فكر بموافقة محمد عبده فى إغتيال الخديوى إسماعيل أثناء مروره على كوبرى قصر النيل، لأن جمال الدين كان متفقاً على برنامج الحكم مع أبنه توفيق، الذى كان قد نجح فى ضمه إلى محفله الماسونى وقد اشترك من بعد مع نوبار باشا فى السعى لعزل اسماعيل [٣].

ويقول " بلنت" فى تاريخه السرى لمصر: أنه فى ربيع عام ١٨٧٩م كثرت المناقشة بين أنصار جمال الدين فى الوسائل التى يمكن

---

(١) راجع : د. محمد محمد حسين : الإسلام والحضارة الغربية، مرجع سابق، ص ٨١– وكذلك : ميرزالطف الله خان : جمال الدين الأسد أبادى، مرجع سابق ص ص: ٧، ١١٣، ١١٦ – رشيد رضا: تاريخ الإمام، جـ١، مرجع سابق، ص : ٤٥.

(2) Browne , Persian Revolution , PP. 28 & 45.

(٣) أنظر : د. محمد محمد حسين : الإسلام والحضارة الغربية، مرجع سابق، ص:٨١ وتاريخ الإمام، جـ١، ص: ٧٤.

بها خلع الخديوى إسماعيل أو في أغتياله، إذا استعصى خلعه[١]. كما يذكر "كرومر.. Gromer": أن محمد عبده قال أن الكلام دار في خطة معينة لإغتياله ولم تنفذ لعدم وجود الشخص الذى يتكفل بذلك[٢].

لقد كان جمال الدين يريد أن يرى تحقيق النتائج - نتائج أعماله- قبل موته فكافح لقلب النظام القائم، وكان يرى جواز خلع وقتل أمراء المسلمين الذين يشجعون الإعتداء الأوروبى، أو يرضون عنه، فيقيمون بذلك الحوائل بين الناس وبين خلاصهم على ما يرجون[٣].

وربما كان من أهم ما يعزى إليه فشل جمال الدين، إنه تعجل الوصول لأهدافه فبدلاً من إعداد جيل جديد يقدر على تنفيذ هذه الأهداف، قام بالقفز إلى أعلى الهرم الإجتماعى، مما أدى إلى اصطدامات عنيفة بالمصالح القائمة[٤].

وليس من همنا هنا أن ننعت دعوة جمال الدين بالحدة أو بغيرها، إننا نكتفى بتقرير الصبغة السياسية له، ولا نتجاوز حد التقرير[٥].

---

(١) الفريد سكاون بلنت: التاريخ السرى إحتلال أنجلترا لمصر، طبعة مصورة ومصغرة عن طبعة البلاغ الاسبوعى ١٩٢٨، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨١، ص: ٩٥.

(2)Gromer., The Earl of : Modern Egypt, London 1911. v. 2, P. 181.

(3) Adams., Op. cit, P.14.

(4) Khaddurie, Op. cit, P. 56.

(٥) يصفها "أدامس" بالتطرف قائلاً أنه من الميسور أن نفهم كيف أن دعوة جمال الدين السياسية المتطرفة وجدت ارضاً خصبة وأفئدة متحفزة لتلبيتها بين شباب الوطنيين الذين لم يهيئ لهم ميدان الهياج السياسى وسيلة سريعة وأداة سهلة لتحقيق الإستقلال القومى فحسب، بل هيألهم فوق ذلك فرصة للإفصاح عن العواطف الصحيحة والتفكير الحى العميق، بينما نجد أن الإصلاحات الأساسية التى نادى بها ودعا إليها، والتى كان ينبغى لها قسطاً أوفر من الهدوء والإتزان قل أنصارها ومؤازرتها.

ونحن إنما نستند إلى آراء الباحثين وتقريرهم بأن جمال الدين كان ذا نزعة سياسية أراد أن يتخذ من قوة الدين سبيلاً للتأثير السياسى والدعوة إلى إستقلال الشعوب الإسلامية، ومقاومة النفوذ الأجنبى(١).

ربما كان خير ما نختم به، هو قول الاستاذ "بروان.. Brown " حيث أوجز تصوير شخصية جمال الدين وأثرها قائلاً:

" أنه كان رجلاً ذا خلق قوى، عزيز العلم موفور النشاط لا يجد الوهن إليه سبيلاً، جريئاً مقداما، وكانت فصاحته لا تجارى، خطيباً كان أم كاتباً، وكان لطلعته هيبة فى النفوس وعظمة وجلال. ثم يردف ذلك بعبارة حاسمة، هى ما يعنينا هنا قائلاً:

كان فيلسوفاً وكاتباً وخطيباً وصحفياً، ولكنه كان فوق كل ذلك سياسياً، وكان فى نظر المعجبين به وطنياً عظيماً، أما خصومة فكانوا يعدونه مشاغباً خطراً (٢).

---

(١) د. بنت الشاطئ : تراثنا الاسطورى والمعاصرة، ملحق أهرام الجمعة فى ١٩٨٠/٦/١٣، ص: ١٨.

(2) Brown , Op, cit, P, P. 2,3.

**تجديد جمال الدين وفكره: تقييم... وتعليق:**

ماهو الدور الذى قام به جمال الدين فى الفكر الإسلامى المعاصر على وجه التحديد، وبصدد "التجديد" فيه على وجه الخصوص؟

الإجابة على ما يبدو، ليست ميسورة المنال لأول وهلة، خاصة إذا ما تذكرنا السمات الفكرية التى تحكمت فى فكر جمال الدين وعمله طوال حياته، مما دفع به لأن يبدو للناظرين مفككاً.. مضطربا..

ولعل هذا بعينه هو ما جعله يتسربل برداء لدى كل دارس، يختلف عنه لدى الآخرين..

ابحث ما شاء لك البحث، فلن تجد شخصية أغرب من جمال الدين بين شخصيات العالم الإسلامى الحديث. فهذا الافغانى المزعوم، الإيرانى حقاً، السنى على ما يعلن، والشيعى فى أصله، هذا الرجل الذى ترك أعظم الأثر فيمن اقتربوا منه كان يريد أن يكون رجل نظر، "حكيماً" من الحكماء العظام، ولكنه فى الواقع كان مشغولا بالعمل راغباً فى تغيير الواقع بكل الوسائل المتاحة له، من تدبير الثورة إلى التحريض عليها إلى الكتابة فى الصحف حتى الدردشة فى مقاهى مصر وتحت سماء الأستانة.

بدأ الخلاف بشأنه فى عصره ومنذ أولى سنى نشاطه العلنى، وأتهم فى دينه وثارت حول الشكوك واستمرت كذلك حتى سنى حياته الأخيرة، سواء كان ذلك كله فى الاستانة (محاضرته الشهيرة عن النبوة) أم فى مصر (اتهام سليم العنحورى له بالإلحاد)، أم فى باريس (مناظرته مع رينان)، أم فى الاستانة من جديد خلال مقامه الثانى والأخير، حيث يقول " المخزومى" فى " خاطراته":

" كان مجلس جمال الدين يجمع أهل المذاهب المختلفة.. ذلك ما حمل الكثيرين أن يذهبوا بالحكم على جمال الدين مذاهب شتى: تارة ينظرون إليه بنظرة مارق من الدين، وطورا أنه دينى متعصب.."

ويمكن القول بأن هناك جمال الدين كما هو في ذاته، أو على " حقيقته وأن هناك ايضاً "أسطورته" كما نشرها هو ببراعة عظمى واستخدم في نشره لها عشرات من التلاميذ، وبعضهم كان كأنه شبه مسحور. واسطورته تلك هى التى ساعدت على نشر افكاره: فخير لك فى عالم التعبير بالعربية أن تكون سنياً من أن تكون شيعياً حتى تجد متنفساً لأفكارك وحسن استقبال لها يزيد الف مرة عما لو كنت غير سنى وهذا هو ما فكر فيه، فيما يبدو، جمال الدين الذى كان يريد التأثير ويريد نشر أفكاره ويريد الفاعلية. فإدعى الافغانية وادعى السنية ونطق بالعربية فأصبح جزءاً جوهرياً من تراث الفكر الحديث المكتوب بتلك اللغة أو الناطق بها.

ولكن الأمور ليست بالبساطة التى تبدو بها، فجمال الدين شخصية معقدة التركيب متعددة الجوانب، فإذا كانت له آراء العالم الدينى، فإن له آراء أخرى ومواقف بقدر ما فيه من جوانب أو بقدر ما فيه من "شخصيات".

فقد كان إلى جانب المدافع عن آراء أهل السلف الصالح، كان رجل عصره[١]. بعض الكتابات تتشكك فى الثقة السائدة فى شخصية جمال الدين والعمل الفكرى الذى قام به وتهتم بتضخيم نقاط الغموض فى شخصيته، فلقد رأى "كيدورى..Kedourie " مثلاً أنه فى حالة مجتمع شرقى استبدادى يصبح التعبير عن الأفكار بحرية مسألة شاقة ومن ثم فإن الأسلوب الملائم لفهم العمل الفكرى مثل جمال الدين أو محمد عبده هو الإهتمام بدراسة شخصيتهما وحياتهما الذاتية[٢].

---

(١) راجع :د. عزت قرنى : العدالة والحرية، مرجع سابق، ص ص ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦.

(2) Elie , Kedourie, Afghani and Abduh? (London: Frank Cass and Co Ltd., 1966), P.P. 12-14.

فتذهب "تيكي كيدى.. Keddie " –من نفس المنطلق– في مؤلف لها عن جمال الدين إلى أنه من أصل ايراني وينتمي إلى المذهب الشيعي على عكس السائد بأنه من أصل أفغاني وينتمي إلى المذهب السني.

وقد بنت تقديرها على عدد من الأدلة منها ان الكتاب الذى ألفه أبن أخته "ميرزا الطف الله خان" – والذى كان يلازمه في زياراته لايران– والذى ترجم إلى العربية عام ١٩٥٧ تحت عنوان "جمال الدين الاسد ابادى" اثبت أن جمال الدين كان ايرانياً من أسد اباد وأنه كان شيعياً. كما أن لهجته الفارسية تقطع بأنه ايراني، وأصدقاؤه المقربون الذين كانوا يلازمونه في الأستانة كانوا من الايرانيين وثقافته الفلسفية وتوسعه في دراسة المنطق وعلم الكلام إلى جانب دراسة الفقه وعلم الأصول هي الدراسة الشيعية التقليدية.

وقالت ايضاً أن أفكار جمال الدين تتسم "بالهرطقة" وتخلق الشك لدى المسلمين في عقيدتهم[1].

ويرى البعض، أن كل ما كتب بالعربية عن جمال الدين، أويكاد، يمجده ويعظم فيه على الطريقة الشرقية، التقليدية، أى إلى أبعد الحدود، وبلا تحفظ، والى حد الكمال، وهذه ، كما لاحظ البعض، بحق سمة سيطرة روح الإستعباد وقبول واقعة العبودية، من حيث يدرى المرء أو لا يدرى. وقد نسبوا إليه اشياء كثيرة، بعضها يكاد ضده أن يكون صحيحاً قدر صحته..

ومن ذلك أنه "أبو القومية" وهو قول جزاف وتعارضه النصوص، وأنه باعث روح التجديد الإسلامى، وهو قول خاطئ، إذا أخذ بحروفه، وأنه مصدر الحركة التحريرية في مصر والتى إنتهت بالثورة العرابية، وهو ما لا سبيل إلى البرهنة عليه بل هناك ما يؤكد ان دور جمال الدين

---

(1)Nikki, R., Keddie, An Islamic Respons to Imperialism (Berkel; and Los Angeles : University of California Press, 1968), P.P 4-35.

ضئيل فى نهاية الأمر إذا أخذنا بالوقائع وتركنا الكلمات الرنانة والأقوال القاصرة، ومنها أنه بطل الحرية الاكبر فى ميدان الدين والسياسة والإجتماع والفكر جميعاً، ويتضح قصور هذا الوصف عن الإنطباق على واقع الحال، خاصة إذا إستخدمنا كلمة "الحرية" فى معناها الدقيق.

والحق أن تمجيد جمال الدين والتفخيم فيه من هذه الناحية يقوم على فهم سئ لما تعنيه كلمات "الحرية" و"الحداثة" والعقلانية" و"العلم" و"العقل" و"الثورة" وغير ذلك.

إن من يقول "بالحرية" يقول فى نفس الآن بالتجديد وبالتفتح العقلى وبالإنفتاح نحو المستقبل وبالإبداع والإختراع.

فماذا كان جمال الدين من هذا كله؟

إنه ليصعب أن يقال حرفياً أنه كان يقف فى صف "التجديد".

فإذا كان صحيحاً أنه كان يريد تغيير الواقع الإسلامى فى أشكاله المختلفة، فإن ما كان يريد أن يحل محل هذا الواقع المرفوض ليس شيئاً "جديدا "، بل شيئاً " مماكان" بالفعل، مما عرف المسلمون وخبروه، وظهر لهم أنه صالح.

وإذا كان صحيحاً أن جمال الدين كان أكثر معاصريه المسلمين من جيله تفتحاً عقلياً فإنه من الدقيق أن نقول أنه كان متفتحاً على هذا النحو فيما يخص الماضى لا فيما يخص المستقبل. ذلك أن الزمن الذى إهتم به جمال الدين أشد الإهتمام بل كل الإهتمام، إنما هو الماضى وليس المستقبل، وقد صب نظرته المتفتحة بالفعل على "إعادة" النظر فى هذا الماضى وحسب، وليس على تقديم رؤية جديدة للمستقبل ولن يستطيع أى مؤرخ أن ينسج مما ينسب إلى جمال الدين من اقوال تصوراً واضحاً عن المستقبل الإسلامى أو مشروعاً متسقاً لبناء جديد نظرى أو عملى أو كليهما[1].

---

(١) د. عزت قرنى: العدالة والحرية، مرجع سابق، ص ص : ٢٣٦،٢٣٧.

وبالرغم من أن جمال الدين يرى أن الاصلاح لا يتم إلا بالرجوع إلى مفاخر الماضى، أى إلى الدين كما يقول الإتجاه السلفى، بالرغم من هذه الدعوة السلفية إلا ان جمال الدين استطاع أن ينحو بالدين نحوا أنسانياً ويحول بعضاً من تعاليمه إلى العلوم الإنسانية، وبذلك أخرج الدين من نطاق اللاهوت التقليدى تحقيقاً لمصلحة المسلمين وحوله إلى علم إنسانى.

ولا غرابة فى ذلك فقد حوى الدين كثيراً من قضايا علم النفس والإجتماع والإقتصاد والقانون والتاريخ والجمال، خاصة وأن العصر هو عصر العلوم الإنسانية، كما كان العصر الوسيط عصر الفلسفة والمنطق[١].

إن القضية الأساسية لدى جمال الدين، القضية التى قولبت تفكيره، لم تكن التساؤل عن كيفية جعل البلدان الإسلامية قوية وناجحة بقدر ما كانت التساؤل عن كيفية إقناع المسلمين بأن عليهم أن يفهموا دينهم الفهم الصحيح، وأن يعيشوا وفقاً لتعاليمه. فلو أنهم فعلوا ذلك لغدت بلادهم قوية حتماً[٢].

وإذا كنا لا نجد لدى جمال الدين تصوراً واضحاً عن المستقبل الإسلامى أو مشروعاً متسقاً لبناء جديد نظرى أو علمى، بينما القول بالحرية يسير معه فى نفس الخطوة الإنتباه نحو المستقبل أولاً، مما يتناقض مع اقوال جمال الدين، فإن هذا ليس ممايشين جمال الدين، لأنه متسق مع فكرة اساسية عبر عنها، أو استخدمها على الأقل، وقد وجدت عنده وعند غيره من عظماء المفكرين، ومنهم أفلاطون مثلاً، الا وهى أن المستقبل إنما قد حددت بالفعل صورته النموذجية فى نظام وقع فى الماضى، ألا وهو النظام الفكرى والعملى الذى سار عليه "السلف الصالح".

---

(١) د. حسن حنفى : قضايا معاصرة (١)، مرجع سابق، ص: ١٠٢.

(2) Hourani , Op. cit., P. 113.

وهذه النظرة لا تقل أهمية، فى عرف مؤرخ الأفكار موضوعياً، عن النظرة المقابلة التى تطرح الاهتمام بالماضى أولا ترى فيه إلا سلما للإنطلاق نحو المستقبل.

ولكنك لا تستطيع أن تقول عن مفكر انه يقول بالحرية ويقول فى نفس الوقت بالعودة إلى الماضى كما كان ليكون من جديد. وينتج من هذا نتيجة هامة: وهى أنه لا مكان فى مثل هذا التصور السلفى لمفهوم "الابداع" أو "الاختراع" ويكفى دليلاً استخدم كلمة" بدعة" فهى محض الرأى والفعل السئ، لأنه تجديد واتيان بجديد ولم الإبتداع، وقد قيل فى الماضى كل ما يمكن أن يقال وعلى أفضل نحو، وقد عمل الأسبقون الصالحون على طريقة هى الكمال الأنسانى بعينه؟

ليس علينا، فى النظرة السلفية، لا أن نبتدع، بل أن "نتبع" لأن الماضى يحوى الصورة النموذجية الكاملة الثابتة لكل آن، بما فى ذلك المستقبل وليس علينا فى وقت التدهور والإنحطاط، أى وقت الخروج عن جادة الطريق تلك، إلا أن ننبش عن الماضي الحق وأن نعيد إليه لمعانه وأن نعاود السير عليه من جديد، وسيكون هذا هو كل نصيب "التجديد" فى التصور السلفى: ان "نعود" إلى ماضى انحرف عن طريقه أهل العصر[1].

إلا أن ذلك – فى رأى البعض الآخر– لم يمنع جمال الدين من الإتجاه بالدين نحو الأيديولوجية بعد أن إقترب به من العلوم الإنسانية ويحاول إخراج نظرية إقتصادية وسياسية من الدين[2]. .

فما من شك فى أنه قد ثبت بالدليل القاطع وقوف جمال الدين ضد الإستعمار الإقتصادى وضد الإستغلال الإجتماعى كذلك فى صورته القائمة. ولكن هل كان له موقف إيجابى بشأن طريقة تحقيق ضد الإستغلال الإجتماعى، أى تحقيق العدالة الإجتماعية ؟.

---

(١) د. عزت قرنى: العدالة والحرية..، مرجع سابق، ص ص : ٢٣٧،٢٣٨.

(٢) د. حسن حنفى: قضايا معاصرة، مرجع سابق، ص :١٠٤.

يقول مترجموا جمال الدين أنه قال بالإشتراكية، كما أسرع عارضوا الإشتراكية وقت إن كانت مذهباً رسمياً فى مصر منذ أعوام إلى نصوص جمال الدين واخذوا منها كل ما يناسبهم، ولكن النظر المدقق فيها يجد أن الغموض هو سمة مواقف جمال الدين أو قل أن سمتها هو الإزدواجية على الأقل[1].

لقد زخرت الهند ومصر والدولة العثمانية بديانات شتى، فضلاً عن الفلسفات المختلفة القديمة منها والحديثة. وقد كان على عقيدة "التوحيد" فى هذه الارجاء أن تكتشف فى ذاتها عن إمكانيات أخرى وتستجيب لأمور لم تكن مطروحة فى الجزيرة العربية. ولقد كان أبرز هذه "الأمور الحديثة" هو آمر التمدن أو التقدم، كما كان جمال الدين هو أبرز من كشف فى "الإعتقاد" الدينى عن إستجابته لهذا الآمر، آمر التقدم والتمدن، وعن قدرته على تحقيق الكمال للنوع الإنسانى، بإعتبار ان هذا الكمال نفسه هو الغاية القصوى للتمدن.

بتعبير آخر: وطن جمال الدين نفسه على التدليل على ان الفاعلية الأصلية لعقيدة التوحيد هى فاعلية إجتماعية تمدينية. وقد عرض أفكاره هذه الوظيفة فى رسالته المشهورة فى "الرد على الدهريين"[2].

وإذا ما تركنا التنظيرات، ونظرنا إلى الوقائع ذاتها، والوقائع هنا أقوال ونصوص، وجدنا أن القضية الكبرى التى أراد جمال الدين، مفكراً إسلامياً، إقناع الناس بها -فى رأى البعض- لم تكن سوى ضرورة العودة إلى التراث المبجل، تراث الصالحين الأوائل، لأن كل الشرور والمفاسد التى أصابت الأمة الإسلامية إنما نتجت عن ضد هذا مباشرة: عن الإبتعاد عن طريق السلف الصالح[3].

---

(١) د. عزت قرنى: العدالة والحرية.. مرجع سابق، ص ص : ٢٧١ :٢٧٢.

(٢) د. فهمى جدعان : اسس التقدم عند مفكرى الإسلام، مرجع سابق، ص: ١٩٣.

(٣) د.عزت قرنى: العدالة والحرية... مرجع سابق، ص : ٢٣٨،٢٤٠.

إلا إننا – فى رأى حوارنى... Hourani– وإستنادا إلى الوقائع أيضاً نلمس شيئاً جديداً فى تفكير جمال الدين، أو على الأقل الحاحاً جديداً..

فلم يعد الإسلام كدين ما يعنيه الآن، بل الإسلام كمدنية، بإعتباره أن غاية الإنسان هى تأسيس مدينة مزدهرة فى كافة جوانبها.

وإذا كانت فكرة المدنية من بذور الفكر الأوروبى فى القرن التاسع عشر، فهى قد دخلت العالم الإسلامى خصوصاً على يد جمال الدين، الذى كان متأثراً فى ذلك بالمفكر "جيزو" ومحاضراته عن تاريخ المدينة فى أوروبا(١).

لقد أعتمد جمال الدين –فى رأى آخر– على علم التاريخ أو على علم التمدن أو كما يقول "أبن خلدون" على علم العمران لتحقيق تصورات القرآن للتاريخ كعبرة وموعظة وآية، فكان يرى تحقيق مبادئ الوحى سننا للإمم فلا فرق بين حقائق الوحى وقوانين التاريخ(٢).

لقد رأى جمال الدين أنه فى المرحلة المتقدمة من تاريخ الاديان، تحرر الناس من القيود المفروضة على عقولهم، فأعادوا الدين إلى نصابه الصحيح، وذلك كما حدث فى المسيحية على عهد الإصلاح..

ولما كان الإسلام أفتى من المسيحية بعدة قرون، لذلك فهو لم يزال ينتظر "إصلاحه" ويترقب قيام "لوثر" جديد فيه. ولقد رأى فى نفسه، كثيراً، أهلية تحقيق الأمل والقيام بهذا الدور(٣).

لقد كان جمال الدين معجباً بلا شك بحركة الإصلاح البروتستانتى التى مثلت بالدرجة الأولى ثورة على السلطة البابوية والأكليركية. ولم يكن حالة فى هذا إلا شبيهاً بحال معظم المفكرين

---

(1) Hourani, Op. cit., P.114.

(٢) د. حسن حنفى: قضايا معاصرة (١)..، مرجع سابق، ص ص: ١٠٢،١٠٣.

(٣) راجع فى ذلك : عبد القادر المغربى: البينات، جـ١، مرجع سابق، ص ٤.

وكذلك: Hourani , Op. cit., P.122.

المسلمين فى مصر والشام فى القرن التاسع عشر الذين أبدوا بإزاء البروتستانتية حماسة لم يبدوها بإزاء الكاثوليكية. فقد رأو أن حركة الإصلاح البروتستانتى تحقق ففى النهاية، ففى المسيحية، بعض ما طالب به المسلمون دوما..

لكن جمال الدين لم يتمكن من تكريس جهود تذكر من أجل بناء هذه الحركة بسبب إنصرافه إلى العمل الثورى السياسى. إلا أن الفضل يرجع إليه فى الكشف عن الوظيفة الإجتماعية للعقيدة(١). والحق أن جمال الدين كان ملهماً لمعظم الحركات الدينية الإسلامية التى ظهرت فى العالم الإسلامى حتى الحرب العالمية الأولى.

أما المفكرون المسلمون الذين عاشوا ما بين الحربين فقل ان أفلت احد منهم من تأثيره أو إلهامه، أو توجيهه أو الإحالة إليه.

ويبدو للدراسة أن المنحى الحقيقى لجمال الدين إنما هو منحى عقلانى، هذا المنحى الذى يتبدى بوضوح فى ثنايا رده على "رينان"، حيث يقرر فى صراحة أن الدين يفوض على الإنسان إيمانه؛ أما الفلسفة فهى تحرره منه جزئياً أو كلياً، وتأسيساً على ذلك فهو يقرر أن الصراع بين الدين والفلسفة سيظل أبد قائماً فى الاسلام، وهذا راجع إلى أن هذا الصراع قائم أبداً فى العقل البشرى نفسه، وهو يتأسى ويخشى من عدم تمكن العقل من الإنتصار فى هذا الصراع.

وقبل ذلك، فإن ذات الرد على "رينان"، كان قد اعتبر ان الإسلام لم يزل ينتظر "إصلاحه" بمثل تلك الحركة البروتستانتية التى قامت فى المسيحية ولبها القضاء على سطوة رجال الدين وإخضاع الكتب المقدسة لمناهج النقد، كما أنه قرر بأن الإسلام، نتيجة لذلك، لم يزل ينتظر قيام "لوثر" جديد فيه. ولقد راودت هذه الفكرة جمال الدين كثيراً، ولعله كان يأمل فى نفسه القيام بهذا الدور، دور "لوثر" الجديد فى الإسلام، فماذا فعل؟

---

(١) د. فهمى جدعان: أسس التقدم عند مفكرى الإسلام، مرجع سابق، ص: ١٩٦.

لقد دخلت فكرة المدنية إلى العالم الإسلامى بواسطة جمال الدين، الذى كان قد قرأ "جيزو" وتأثر به، وعندما ترجم هذا الأثر إلى العربية فى سنة ١٨٧٧، أوحى جمال الدين إلى "محمد عبده" بأن يكتب مقالاً للترحيب بالترجمة وليشرح نظرية الكتاب.

إن ما بدا له مهما فى هذا الكتاب وأمثاله إنما كانت فكرة المدينة التى رأى فيها أهم الأحداث التاريخية ومحك الحكم على الأحداث الأخرى. وكان للمعنى الخاص الذى أضفى على هذه الكلمة أهمية خاصة فى نظره، هو معنى "التقدم" الذى كان ينشده ويسعى إليه. وكان "جيزو" يعتقد أن العقل هو ركيزة هذا التقدم، العقل وإستعداد الناس لتسخير ميولهم وأفعالهم له من جهة، وقبول اعضاء المجتمع عامة للأفكار وللمبادئ الخلقية الناجمة عن العقل من جهة أخرى.

لقد رأى جمال الدين أن ما أمكن تحقيقه فى الماضى يمكن أيضاً تحقيقه الآن، وذلك بقطف ثمار العقل، أى علوم أوروبا الحديثة، وبإعادة بناء وحدة الأمة، فقد كان يعلم أن إنتصارات أوروبا إنما تحققت بفضل المعرفة وتطبيقها الصحيح، وأن ضعف الدولة الإسلامية راجع إلى الجهل. كما كان يعلم أيضاً أن على الشرق تعلم فنون أوروبا المفيدة. إلا أن السؤال الملح فى نظره كان:

كيف يمكن تعلمها ؟

وعليه أجاب :لا يمكن تحصيل تلك الفنون بمجرد التقليد، إذ أن وراءها نظرة فكرية شاملة، لابل نظاماً خلقياً اجتماعياً، فالبلدان الإسلامية ضعيفة، لأن المجتمع الإسلامى فاسد.

ومن هنا كان تعلقه بفكرة "المدينة" و"التقدم" كما تبدت لدى "جيزو" وقد صرف حياته بكاملها يفتش عن حاكم مسلم يمكنه بواسطته العمل على إحياء الإسلام على غرار تلك الشراكة بين الحاكم والفليسوف التى تخيلها الفارابى كبديل للملك الفليسوف المثالى الذى لم يكن ليظهر إلا نادراً..

لقد أقر جمال الدين بأنه من الممكن قيام دولة فاضلة على أساس العقل البشرى، كما يمكن قيامها على اساس الشريعة الألهية..

وقد أعرب عن هذا بتعبيرات تذكر بالفلاسفة، فى تلك المحاضرة الشهيرة التى أدت إلى مغادرته الاستانة، وبدا فيها كأنه يساوى بين الفلسفة والنبوة كفلاسفة الإسلام، وقد أقر كذلك فى "المقالة الفارسية" السالفة الذكر عن "فلسفة الوحدة القومية" بأن فى مقدور الجماعة القائمة على الفضائل البشرية والخاضعة لتدبير العقل البشرى أن تستقر إستقرار الدولة القائمة على الدين، لابل فى مقدورها أن تكون أكثر إستقراراً فتبقى -كما هى حال الفرس- بعد أن يتبدل الدين مرتين أو ثلاث.

ورأى أيضاً أن اللغة عنصر جوهرى فى خلق جماعة مستقرة، إذ أن المجتمعات البشرية التى لا تجمعها لغة مشتركة لا يمكن لوحدتها أن تكون ثابتة، كما أنه من السهل على الجماعة التى ليس لها لغة خاصة تعبر بها عن معرفتها ومهارتها أن تخسر ما هى عليه من المعرفة والمهارة.

إن الإصلاح الحقيقى للإسلام لا يمكن أن يتم- فى رأيه- مالم يرجع العلماء إلى حقيقة الدين ومالم تقبلها الجماعة بكاملها وتعيش وفقاً لها..

ولكن السؤال هنا: ماهى حقيقة الدين تلك التى يعنيها، وماهى حقيقة الإسلام على وجه الخصوص ؟

عندما قرر جمال الدين - خلال رده على "رينان" - أن الإسلام فى حاجة إلى "إصلاح" ويترقب قيام "لوثر" جديد فيه، فقد كان يرى أن الإسلام لا يقل عن أى دين آخر أهلية للقيام بمهمته الجوهرية فى الإرشاد الخلقى، كما أثبت فى ماضيه. ومن الخطأ تصوير هذا الماضى فى أنه كان إنتصاراً للسنة على العقل، كما يفعل رينان، بل الحقيقة -فى رأيه- أن العلوم العقلية قد إزدهرت فيه، وكانت إسلامية وعربية معاً. فاللغة هى ما يكون الأمم ويميزها الواحدة عن الأخرى.

ثم إستطرد جمال الدين إلى القول بأن جميع الديانات، مهما إختلفت أسماؤها تبقى متشابهة، ولا يمكن أن يقوم بينها وبين الفلسفة أى تفاهم أو تصالح، إذ أن الدين يفرض على الإنسان إيمانه، بينما الفلسفة تحرره منه كلياً أو جزئياً. وكلما إنتصر الدين قضى على الفلسفة، والعكس بالعكس. لذلك سيستمر الصراع بينهما إلى الأبد، ويكون صراعاً مستمياً بتغلب الفكر الحر، لأن العقل غير مستحب لدى الجماهير، ولأن تعاليمه لا تفقهها سوى النخبة، ولأن العلم، مهما كان جميلاً، لا يمكنه إرواء تعطش البشرية إلى المثل العليا الكائنة فى حقول نائية غامضة يعجز الفلاسفة والعلماء عن رؤيتها أو إكتشافها.

وكما يؤكد "جورانى"... Hourani فإن جمال الدين بقوله هذا كان يفرط فى عرض قضيته. فالإسلام لم يكن فقط، فى إعتقاده، مساوياً لسائر الأديان فى الصواب أو الخطأ، بل كان الدين الصحيح التام الكامل الوحيد الذى بوسعه تلبية جميع رغبات الروح البشرية.

وكان كغيره من مفكرى عصره من المسلمين، مستعداً لقبول حكم الفكر الأوروبى الحر على المسيحية بأنها غير معقولة وعدوة العلم والتقدم، إلا أنه رأى أن هذا الإنتقاد لا ينطبق على الإسلام، لأن الإسلام، على عكس ذلك، يتفق مع المبادئ التى اكتشفها العقل العلمى، بل هو الدين الذى يقتضيه هذا العقل.

لقد اخفقت المسيحية بشهادة رينان نفسه، أما الإسلام، فمن شأنه وهو منسجم مع العقل ومتساهل، أن يخلص العالم العلمانى من تلك الفوضى الثورية التى كانت ذكراها لا تزال تلاحق مفكرى زمانه من الفرنسيين.

إن أحد أسرار إنبهار المسلمين. بجمال الدين، وإنجذابهم إليه، كامن فى أنه حاول أن يقدم لهم إسلاماً يحمل فى طياته مرة أخرى رسالة عالمية. لكن نجاح جمال الدين فى تلك المحاولة، أو جب عليه أن يثبت أن جوهر الإسلام إنما هو جوهر العقلانية الحديثة ذاتها. على أن

مثل هذا الإثبات كان أمراً شائكاً ومحفوفاً بالمخاطر. وقد شعر بعض معاصريه بهذا الواقع، فإتهموه بأنه كان مستعداً لتضحية حقيقة الإسلام في سبيل رفاهية المسلمين الوهمية. بل لقد وجد من تشكك فى إيمانه بحقيقة الإسلام، وفى قيامه بواجباته الشرعية.

وللحكم على هذه الإتهامات حكماً صحيحاً، لابد لنا من ان نتذكر أن نظرة جمال الدين إلى الإسلام كانت نظرة الفلاسفة لا نظرة اللاهوتيين السنيين. وبتعبير آخر، لقد قبل جمال الدين بالتوحيد بين الفلسفة والنبوة، إيماناً منه بأن بتلقاه النبى بالوحى إنما هو عين ما يستطيع الفيلسوف بلوغه بالعقل، مع فارق واحد هو أن ثمة طريقتين مختلفتين للتعبير عن الحقيقة..

طريقة المفاهيم الواضحة للخاصة، وطريقة الرموز الدينية للعامة. وليس من شك فى أنه ليس من الصعب إقامة قنطرة بين هذه النظرة إلى الإسلام وبين التفكير الحر فى أوروبا القرن التاسع عشر[1].

هل أفلح جمال الدين فى "إصلاحه"، وهل كان "مجدداً" ؟

إن جمال الدين لم يحاول تلك المحاولة التى حاولها فيما بعد "محمد إقبال" فى الهند والشيخ "محمد عبده" فى مصر، مع شرح المنهج الذى يحول دون الإستمرار فى ضعف الأمة الإسلامية، والذى يخلق نشئاً آخر يشعر بالأخوة الصادقة بين المسلمين جميعاً،كما يشعر بقوة الإسلام فى توجيهه نحو حياة أفضل، ونحو مجتمع متماسك البناء، هذا المنهج الذى عرف عند "إقبال" "بـ" إعادة تجديد مفاهيم الفكر الدينى فى الإسلام"، وعند "محمد عبده" بمنهج "التربية الإسلامية" أو التربية القومية[2].

ومن الواضح أن جمال الدين حين حدد معنى "الحركة الدينية" لإصلاح الإسلام، كان فى فترة ما يزال فيها تحت تأثير ما عرفه فى

---

(١) راجع: مواضع متفرقة فى : Hourani , Op, cit., P.P. 103-129.

(٢) د. محمد اللبهى: الفكر الإسلامى الحديث..، مرجع سابق، ص ص ١٠٤-١٠٥.

الغرب عن الصراع بين البروتستانتية والكثلكة، وما عرفه عن الإسهام العقيدى الجذرى الذى قدمه "مارتن لوثر" البروتستانتى.

وحتى هذه "الحركة الدينية" التى شبهها "بحركة لوثر" البروتستانتية والتى رأى أن نهوض الإسلام والأمة الإسلامية لا يكون إلا بها، لا يمكن أن تعبر عن منهاج للعمل نهائى يعكس آراؤه الحقيقية الحاسمة فى المشكلة، فالتحديد الذى قدمه لهذه الحركة الدينية لا يعكس إلا جانباً واحداً من المشكلة، وهو أبعد ما يكون عن أن يقدر على تفسير الظاهرة فضلاً على حل المشكلة برمتها[1].

يمكن أن نميز عند جمال الدين، كما أعلن عن نفسه للعموم، بين موقفين متمايزين:

**الموقف الأول:** هو موقف المدافع عن تراث الإسلام والعقائد التقليدية كما بدت، نظراً وعملاً، خلال العقود الأولى من الدولة تحت حكم الرسول (صلى الله عليه وسلم) والخلفاء الراشدين.

**الموقف الثانى:** هو موقف الرجل الذى يستخدم لغة علمانية إلى حد كبير أو صغير.

أما توصيفه لأمراض المجتمع "الشرقى" فإنه توصيف أخلاقى، وليس سياسياً ولا إقتصادياً، وستكون كذلك وصفته من أجل علاجه. ومع ذلك فإن الحل الخلقى الذى يقترحه حل إيجابى فى بعض جوانبه يقوم على العمل وليس على الإكتفاء بالنوايا الحسنة فقط، والحق أن جمال الدين إنما هو أولاً، وربما أخيراً، رجل عمل وليس رجل نظر، ورجل عمل سياسى قبل أن يكون رجل إصلاح دينى - بل يمكننا القول انه كان رجل إصلاح دينى لأنه رجل عمل سياسى، حيث عرف للدين مكانته العظمى فى حياة من كان يتحدث إليهم، فلا حركة فى المجتمع إلا بتحريك الأوضاع والمفاهيم الدينية، فهى إذن وسيلة لا غاية فى نهاية الأمر.

---

(١) د. فهمى جدعان: اسس التقدم...، مرجع سابق، ص ص :١٦٤-١٦٥.

وإذا سلمنا بأن جمال الدين كان رجل عمل فى المحل الأول، فإنه نتج عن هذا نتيجة هامة..

أنه لم يكن يحتاج إلى إعلان مذهب متسق واحد ثابت، على طريقة " الحكماء" بل لم يكن يمكنه أن يكون له مذهب متسق واحد ثابت.

والسبب فى هذا أو ذاك ان العمل متغير، وكذلك ينبغى أن تكون مواقف المهتم بالعمل. ولعله من المناسب القول بأن جمال الدين لم يكن له مذهب بالمعنى الدقيق، بل كانت له مواقف دينية وسياسية وإجتماعية وفكرية، وهو لم يكن يهتم كثيراً "بحقيقة" مواقفه النظرية، فبعضها ساذج وبعضها خاطئ وبعضها يبدو وكأنه لا تمليه إلا الرغبة فى الإنتصار علي الخصم بأى ثمن، وأعظم مثال على ذلك هو رسالته فى " الرد على الدهريين" وبتعبير آخر أن مواقفه النظرية المعلنة لم تكن تدفع إليها رغبة البحث عن الحقيقة أو ما شابه ذلك، بل كان دافعها أن تكون وقوداً للعمل، وللعمل المنتج الفعال.

ومحور الإهتمام فى كل هذه المواقف النظرية هو حال الأمة الإسلامية فى عصره والوسائل الكفيلة بإنهاضها من كبوتها.

والحق أن جمال الدين لم يكن على الدقة "المجدد رجل التحديث" لأنه كان على الادق "رجل الرفض"، وما كان يبغيه لم يكن هو "الجديد"، بل كان الشئ "المختلف"، وهذا المختلف لم يكن إلا الرجوع إلى وضع فكرى وعقائدى وسياسى وإجتماعى هو الذى شهده عصر الخلفاء الراشدين.

لقد كان يريد العودة إلى البساطة وإلى النقاوة التى رأى أنها ميزت عهد السلف الصالح...

ومن هذه الوجهه يكون جمال الدين "محافظاً " شديد المحافظة وأبعد ما يكون عن "التجديد" وعن "التحديث" (١).

---

(١) د. عرزت قرنى: العدالة والحرية..، مرجع سابق، ص ص ٢٧٤-٢٧٦

وكما قال "بن نبى" بحق، لقد كتب البعض من أنصار حركة الإصلاح عن مشكلة الإستعمار والجهل، والبعض الآخر عن الفقر والبؤس، وآخرون عن إنعدام التنظيم وإختلال الإقتصاد والسياسة، ولكن تلك كلها مظاهر لأزمة، فحضارتهم واجهت تحد خطير من حضارة قوية علماً وسياسة وإقتصاد هى حضارة الغرب...

وهذا التعدد فى زوايا تحليل المشكلة، يقابله تعدد آخر فى مسالك الحل، فهناك من قالوا بإصلاح العقيد، والعقل، وبالتنوير، ومن قالوا بالثورة السياسية كجمال الدين ولكن أيا من هذه الأعمال والمسائل لم يكن يعبر عن حضارة منطلقها الإسلام [1].

وكما رأينا من قبل، أن محاولة جمال الدين تقديم الإسلام كعقيدة عالمية دفعته إلى إثبات أن جوهر العقيدة هو جوهر العقلانية الحديثة ذاتها، ذلك الإثبات المحفوف بالمخاطر، مما يجعله يلجأ إلى "التأويل" كى يجعل القرآن مسايراً للعلم.

لقد إنبثق التجديد من إزدهار الحضارة الإسلامية عن فقهاء وعلماء أصول كلهم تعمق فى الدين وفهم مراميه عن بصيرة نافذة حتى بلغوا مرتبة الإجتهاد، ولا إجتهاد إلا لمن أستوفى شرائطه.

وإذا كان الإجتهاد قد إنبثق عن مبدأ مراعاة مصالح المسلمين وإستجابة لما جد لهم من قضايا، فإن ذلك لا يعنى بأى حال أن ينشأ "التجديد" من الإسلام وبالإسلام.

أما محاولات التجديد" الحديثة فقد إنبثقت من نقطة بدء غريبة عن الإسلام : الحضارة الأوروبية بقيمها ومفاهيمها، بل لا يعتذر لمحاولة تجديد أن تقوم على مبدا التوفيق بين الإسلام والعلم ما دامت نظرية علمية معينة قد أصبحت فكرة مسبقة قبلية متسلطة على عقل

---

(١) مالك بن نبى: شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوى، وعبد الصبور شاهين دار الفكر، بيروت ١٩٦٩، ص ص ٥٧-٥٨.

"المحدث" يطوع لها نصوص الدين، ذلك لأن الدين متبوع مخدوم وليس فكرا تابعاً خادماً.

ذلك فارق جوهرى بين "التجديد" و "التغريب": نقطة البدء فى التجديد إسلامية بحتة تطوع كل ما يعرض للمسلمين من قضايا لأحكام الدين الحنيف، بينما نقطة البدء فى التغريب غربية غريبة إذ هى فكرة متسلطة على العقل من ثقافة الغرب يلتمس لها المحدث من الدين نصاً أو نصوصاً مؤولاً إياها على غير وجهها محرفاً للكلم عن مواضعه تحت دعوى ان يتمشى الإسلام مع العلم، ذلك ليس من التجديد الذى أشار إليه الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) فى شئ، بل هى آراء تحوم حمى مستحدثات الأمور وبعدها.

لقد أشار الرسول عليه الصلاة والسلام فى حديث له: " أن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها" (سنن أبن داوود)، إلا أنه يجب أن يفهم هذا فى اطار تحديد دقيق لمفهوم "التجديد" لأن مثله كمثل كثير من الألفاظ الشائعة الإستخدام التى كلما كانت أشيع إستخداماً كانت أبعد عن التحديد أو الإتفاق على معناها.

ولتحديد اللفظ تحديداً مانعاً لابد من ذكر مالا يندرج تحته.

وتأسيساً على ذلك يجب أن نستبعد من مفهوم "التجديد" تصورات ثلاثة:

**التصور الأول:**

أن يقاس الإسلام على أى دين آخر، والمسيحية على وجه الخصوص، أى أنه من الخطأ تصور التجديد فى الإسلام على نحو تصور الإصلاح الدينى البروتستانتى الذى قام به "مارتن لوثر". هناك إختلاف جوهرى بين الإسلام والمسيحية بشأن التجديد العقائدى، الإسلام دين قد أكتملت عقائده كما تحددت أركانه فى عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم): "اليوم أكملت لك دينكم ...." إن عدم التثبت فى رواية الأنجيل أو الإتفاق على رواية واحدة له أتاح ثغرات عديدة سمحت بدخول آراء

ومعتقدات أصبحت على مر الزمن جزءاً من المسيحية ذاتها، كمبدأ الإعتراف وصكوك الغفران، الأمر الذى أتاح الفرصة لإصلاح "لوثر".

أما فى الإسلام فإن ختم الرسالة الألهية، وإعلان إكتمال الدين يعنى أن ليس هناك تطور فى الإسلام ذاته كعقيدة...

على أنه إذا كان الإسلام لا يشابه المسيحية فى ذلك فليس هناك ما يمنع من الإفادة مما تعرضت له الحضارة المسيحية من أخطأ زمن لوثر، إن زعماء الإصلاح فى الدين قد يتجاوزون فى تحمسهم لتحرير الفكر الحدود الصحيحة للإصلاح إذا ما إنعدم مايكبح جماح حميتهم الفتية.

فلا مجال، إذن لمذهب دينى فى الإسلام يعدل من عقائده، وأركانه تعديل البروتستانتية للكاثوليكية.

**التصور الثانى:**

الذى يجب إستبعاده عن "التجديد....Reconstruction " هو تصور "التحديث....Modernization " أو تصور " التغريب... Westernization "

من المعلوم أن الحضارة الأوروبية الحديثة قد مارست ضغطاً ثقافياً وفكرياً على حياة المسلمين فضلاً عن ضغطها السياسى والعسكرى، وكان من الطبيعى أن تظهر دعوات تدعو إلى الإنفتاح على حضارة الغرب إن أراد المسلمون لأنفسهم اللحاق بحضارة الغرب، ولا حرج فى ذلك على أن لا تنبثق عن ذلك دعوات تدعوا إلى تطويع قيم الإسلام وعقائده للفكر الغربى.

ذلك أن شرط "التجديد" أن تكون نقطة البدء والإنطلاق فيه من صميم قيمه ومعتقداته وطابعه، لا أن تكون إنتحالاً لموقف غريب عليه تماماً.

**التصور الثالث:**

لما لا يندرج تحت مفهوم "التجديد" ينبع من المقولة السائدة بتفوق الفكر الأوروبى خصوصاً فى جانبه العلمى. ومن ثم فإن مفهوم

التجديد أصبح مقترناً بالتوفيق بين الإسلام والعلم وبيان أن الإسلام لا يتعارض مع العلم[1]. ومن السمات الرئيسية للعقيدة "الثبات"، وللعلم" التغير والتطور".

هذه كلها تصورات لا يمكن أن تعد "تجديداً" ولا تندرج تحت لفظه، لأن فيها تبديلاً على نحو متفاوت لأصول الدين وقواعد الإسلام التى حسمها القرآن حسماً لا يقبل التعديل أو التبديل.

فالتجديد يجب أن يظل ملتزماً بما اعلنه الله:

" اليوم اكملت لكم دينكم......."

(المائدة: الآية ٣)

---

(١) راجع تفصيلاً فيما فى : د. أحمد صبحى: بعض جوانب التجديد فى الفكر الإسلامى، مرجع سابق.

*** نتائج الدراسة:**

(١) تمثلت إشكالية سيرة جمال الدين فيما أكتنف أصله من غموض، هل هو إيرانى شيعى أم أفغانى سنى.

وحقيقة الأمر أنه أيا كان الأمر فى القول فى أصل جمال الدين، إيرانياً كان أم أفغانياً، أن جمال الدين بأفكاره ومواقفه كان فوق الإنتساب لمذهب بعينه فلم نعثر على ما يدل على تمذهبه بمذهب أهل السنة، أو مذهب أهل الشيعة وإنما عثرنا على دعوته إلى التقريب بين هذين المذهبين.

وخلاصة القول إن جمال الدين كانت له دعوة أخرى، غير دعوى التمذهب يختلف فيها مع أهل تلك المذاهب. فليس من معنى إذن لمحاولة التدليل على سنيته أو شيعيته، إذ أن المدخل الصحيح لدراسة فكر جمال الدين هو مدخل "التجديد" وإعلاء شأن "العقل" فى فهم الإسلام.

(٢) ثمة سمات فكرية تميز بها فكر جمال الدين هى، الغموض، والتناقض والإزدواجية، هذه السمات بالإضافة إلى العقلانية كإطار عام تدور فى فلكه، مع موقع الدين كوسيلة لا كغاية، كانت مما تشكلت به افكار جمال الدين ومواقفه.

وقد إتسم فكره بالتناقض والإزدواجية بصدد فكرة الوحدة والتكتل، إذ نادى بالوحدة وبالقوميات المحلية فى آن واحد.

وليس من دليل على أنه آمن بفكرة الجامعة الإسلامية أو نادى بها، إنما كان يؤمن بالإطار الشرقى، لا الإسلامى.

وتأسيساً على هذا، كانت الفكرة القومية هى لب دعوته ومحط أهدافه. وهذا كله يشكك فى أن جمال الدين أمن بمقدرة الإسلام فى ذاته كعقيدة، على الصمود فى مجابهة الإستعمار، ومن ثم إستبدل به الرابطة الجنسية – أى "القومية" و عمل على إستثارة النعرة القومية لدى كل شعب على حدة، فماذا كانت ثمرة هذا الغرس ؟

لم يكفل هذا لفكرة التكتل الإسلامى أى تعضيد، ولم يتح لها فرصة الوجود فما بالك بأثر هذا بالنسبة للإسلام كعقيدة.

(٣) كان جمال الدين من أنصار مبدأ فصل السلطات، فنادى بسلطتين: سلطة زمنية وسلطة روحية.

كما أنه لم يؤمن بنظام الحكم الجمهورى، ورفض قيام الاحزاب، وبصدد فكرة الحكم آمن بفكرة المستبد العادل.

(٤) جاء موقف جمال الدين من المذهب المادى، كما تمثل فى رسالته "الرد على الدهريين"، موقفاً متهافتاً بالنسبة لما تعرض له من نظريات علمية، حتى وإن قصرنا أنفسنا على علوم عصره فقط، على عكس ما هو شائع عن تلك الرسالة، بالإضافة إلى أنه قد أساء فهم، أو تأويل الفلسفة فيما تعرض له من فلسفات.

(٥) قام جمال الدين بمحاولة جاهدة للتقريب بين ماهو وضعى وماهو الهى، مع محاولة تفريغ الإسلام من محتواه الغيبى..

تمثل ذلك بوضوح فى قبوله بالتوحيد بين النبوة والفلسفة، وبين القرآن والفلسفة، ثم فى مطابقته بين الوحى والعقل.

وهذا من جهة أخرى يدفع للقول بأن جمال الدين كا أقرب للفلاسفة منه للمتكلمين.

(٦) الإنطباع القوى والبارز الذى تؤكده الدراسة فى التحليل الأخير لموقف جمال الدين ككل، هو أن كافة المعطيات: الدين، الفكر، العمل..إلخ، إنما كانت مجرد وسائل لديه توظف لغاية واحدة هى : السياسة. لذلك لم يتبق من كل (جمال الدين) سوى جمال الدين الثائر، المحرك، أو – كما قيل فيه– جمال الذى كان "يأخذ السعوط بيمناه، ويوزع الثورة بيسراه".

# المراجع العربية

١- د. إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ط٢، دار المعارف بمصر، ١٩٦٨.

٢- أبوخلدون ساطع الحصرى، ماهى القومية، ط١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٩.

٣- اجنتس جولد تسهير، مذاهب التفسير الإسلامى، ترجمة: د. عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي ومكتبة المثنى ببغداد، ١٩٥٥.

٤- أحمد أمين، زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، ط١ مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٩.

٥- د. أحمد عبد الرحيم مصطفى، حركة التجديد الاسلامى فى العالم العربى الحديث، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧١.

٦- ————————، تطور الفكر السياسى فى مصر الحديثة، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٣.

٧- ————————، افكار جمال الدين الافغانى السياسية، (دراسة فى: المجلة التاريخية المصرية، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، المجلدان التاسع والعاشر، ١٩٦٠ - ١٩٦٢).

٨- د. أحمد محمود صبحى، بعض جوانب التجديد فى الفكر الإسلامى.

٩- إسماعيل مظهر، ملقى السبيل فى مذهب النشؤ والإرتقاء واثره فى الإنقلاب الفكرى الحديث، المكتبة العصرية بالظاهر، القاهرة، ١٩٢٦.

١٠- أنور عبد الملك، الفكر العربى فى معركة النهضة، ترجمة: بدر الدين عرودكى (دار الآداب بيروت ١٩٧٤).

١١- آلما وتلين، عبد الحميد ظل الله على الأرض، ترجمة: راسم رشدى (دار النيل للطباعة بمصر، ١٩٥٠).

١٢- إلياس مرقص، نقد الفكر القومى، جـ١: ساطع الحصرى، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٦.

١٣- د.بطرس بطرس غالى و د.محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، ط٥، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٦.

١٤- د.توفيق الطويل، العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى، ط١، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ت.

١٥- جرجى زيدان، بناه النهضة العربية، دار المعارف، د.ت.

١٦- ــــــــــ، مشاهير الشرق، دار الهلال، القاهرة، د.ت.

١٧- جمال الدين الأفغانى، الرد على الدهريين، ترجمة (الشيخ محمد عبده)، القاهرة، ١٩٠٣.

١٨- ــــــــــــــ، العروة الوثقى، بالإشتراك مع (الشيخ محمد عبده)، دار البستانى، القاهرة، ١٩٥٧.

١٩- جورج بوليتزر، المادية والمثالية فى الفلسفة، ترجمة: اسماعيل المهدوى،.

٢٠- د. حسن حنفى حسنين، قضايا معاصرة (١) فى فكرنا المعاصر، ط١، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٧٧.

٢١- د. حسن شحاته سعفان، علم الإنسان، مكتبة العرفان، بيروت، ١٩٦٦.

٢٢- د. حسين فوزى النجار، السياسة والإستراتيجية فى الشرق الأوسط، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٥٣.

٢٣- د. خليل عبد الحميد عبد العال، دراسات فى تاريخ الدول الإسلامية الحديثة والمعاصرة، الإسكندرية، ١٩٧٥.

٢٤- رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الأمام، الجزء الأول، مطبعة المنار، القاهرة، ١٩٣١.

٢٥- د.زكى نجيب محمود، فلسفة وفن، ط١، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٣.

٢٦- ـــــــــــــــ، وجهة نظر، ط١، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٧.

٢٧- ـــــــــــــــ، هموم المثقفين، ط١، دار الشروق، بيروت، ١٩٨١.

٢٨- د. عادل العوا، الكلام والفلسفة، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦١.

٢٩-عباس محمود العقاد، على الأثير، دار الفكر العربى، القاهرة، د.ت.

٣٠- د. عبد الحميد متولى، أزمة الفكر السياسى الإسلامى الحديث، مظاهرها- أسبابها - علاجها، ط٢،منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٥.

٣١- عبد الرحمن الرافعى، جمال الدين الأفغانى باعث نهضة الشرق ١٨٣٨-١٨٩٧، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦١.

٣٢- عبد العظيم محمد رمضان، تطور الحركة الوطنية فى مصر سنة ١٩١٨ إلى ١٩٣٦، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨.

٣٣- عبد القادر المغربى، جمال الدين الافغانى... ذكريات وأحاديث، ط٢، سلسلة إقرأ، دار المعارف بمصر، د.ت.

٣٤- عبد المتعال الصعيدى، المجددون فى الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر الهجرى، ط٢، مكتبة الآداب ومطبعتها بالجماميز، القاهرة، ١٩٦٢.

٣٥- د. عبد النعيم محمد حسنين، جمال الدين الأسد ابادى، "المقدمة"، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٧٣.

٣٦- د. عبد الملك عوده، الكتلة الإسلامية (رسالة لنيل درجة الدكتوراة فى العلوم السياسية من كلية التجارة، جامعة القاهرة)، ١٩٥٥.

٣٧- د.عبد اللطيف حمزة، أدب المقالة الصحفية فى مصر، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٥٧.

٣٨- عبد الله العروى، الأيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة: محمد عيتانى، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٠.

٣٩- د. عثمان أمين، رائد الفكر المصرى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٥.

٤٠- ———————، رواد الوعى الأنسانى فى الشرق الإسلامى، دار القلم بالقاهرة، ١٩٦١.

٤١- ———————، تقديم وتعليق، الرد على الدهريين لجمال الدين الأفغانى، مكتبة الخانجى بمصر والمثنى ببغداد، ط٢، ١٩٥٥.

٤٢- د.عثمان نجاتى، الإدراك الحسى عند ابن سينا،ط٣، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٠.

٤٣- د. عزت قرنى، العدالة والحرية فى فجر النهضة العربية الحديثة، سلسلة (عالم المعرفة)، الكويت، يونيه (حزيران)، ١٩٨٠.

٤٤- على حسب الله، أصول التشريع الإسلامى، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٢٦.

٤٥- د. على الدين هلال، التجديد فى الفكر السياسى المصرى الحديث، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٥.

٤٦- د. على المحافظة، الإتجاهات الفكرية عند العرب فى عصر النهضة ١٧٩٨-١٩١٤، الإتجاهات الدينية والسياسية والإجتماعية والعلمية، (ط٢، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٨).

٤٧- فتحى الرملى، البركان الثائر، جمال الدين الأفغانى، ط١، دار الثقافة العامة، القاهرة، ١٩٦٦.

٤٨- فتحى الطويجى، حركات الوحدة فى الوطن العربى، دار النهضة العربية، القاهرة، دون تاريخ.

٤٩- د. فهمى جدعان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩.

٥٠- فيليب حتى، وآخرون، تاريخ العرب، مطول، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٣.

٥١- قدرى حافظ طوفان، جمال الدين الافغانى. آراؤه، كفاحه وأثره فى نهضة الشرق، مطبعة بيت المقدس، القدس، ١٩٤٧.

٥٢- ---------، مقام العقل عند العرب، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٠.

٥٣- قدرى قلعجى، جمال الدين الأفغانى، حكيم الشرق، ط٢، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٢.

٥٤- كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكى، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٥.

٥٥- مارون عبود، جدد وقدماء، بيروت، ١٩٦٢.

٥٦- مالك بنى نبى، شزوط النهضة، ترجمة عمر كامل مستقاوى وعبد الصبور شاهين، دار الفكر العربى، بيروت، ١٩٧٠.

٥٧- -------، وجهة العالم الإسلامى، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٠.

٥٨- -------، الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة، ط٢، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٩.

٥٩- د. محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٥.

٦٠- د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي، ط٦، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٣.

٦١- د. محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، سلسلة عالم المعرفة العدد ٣٥، الكويت، نوفمبر، ١٩٨٠.

٦٢- محمد شفيق غربال، من زاوية القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٢.

٦٣- الشيخ مصطفى عبد الرازق، ترجمة جمال الدين الافغاني في : العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، لبنان، ١٩٧٠.

٦٤- د. محمد ضياء الدين الريس، الشرق الأوسط في التاريخ الحديث، ط٢، مكتبة الشباب بالقاهرة، ١٩٦٥.

٦٥- محمد عبد الله عنان، تاريخ الجمعيات السرية والحركات الهدامة، دار الهلال بمصر، ١٩٢٦.

٦٦- الشيخ محمد عبده، الثائر الإسلامي جمال الدين الافغاني، كتاب الهلال، أكتوبر، ١٩٧٣.

٦٧- محمد عمارة، الأعمال الكاملة لجمال الدين الافغاني، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨.

٦٨- ــــــــ، جمال الدين الافغاني، (الأعمال الكاملة) (دراسة وتحقيق)، جـ١: الله... والعلم... والأنسان، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩.

٦٩- ــــــــ، العرب والتحدي، عالم المعرفة عدد ٢٩، الكويت، مايو ١٩٨٠.

٧٠- د. محمد على أبوريان، المدخل الإسلامى للأيديولوجية العربية، جامعة بيروت العربية، بيروت، ١٩٧٩.

٧١- محمد باشا المخزومى، خاطرات جمال الدين الأفغانى، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٢.

٧٢- محمد سلام مدكور، الحكيم الثائر، جمال الدين الأفغانى، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٢.

٧٤- د. محمد محمد حسين، الإتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر، ط٣ جزآن فى مجلد واحد، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٢.

٧٥- ————————، الإسلام والحضارة الغربية، دار الأرشاد، بيروت، ١٩٦٩.

٧٦- محمود أبورية، جمال الدين الأفغانى، تاريخه ورسالته، ط٢، دار الهنا للطباعة، القاهرة، ١٩٥٩.

٧٧- ————، جمال الدين الافغانى، نوابغ الفكر العربى، ط٢، دار المعارف بمصر، ١٩٧١.

٧٨- ————، جمال الدين الأفغانى، تاريخة ورسالته ومبادئه، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٦٦.

٧٩- د. محمود قاسم، جمال الدين الأفغانى، حياته وفلسفته، الأنجلو المصرية، د.ت.

٨٠- د. محمود كامل، الإسلام والعروبة، ط١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦.

٨١- د.منير مشابك موسى، الفكر العربى فى العصر الحديث، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٣.

٨٢- ميرزا الطف الله خان، جمال الدين الاسد ابادى المعروف بالأفغانى، ترجمة الدكتور محمد عبد النعيم حسنين، ط١، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٧٣.

٨٣- لوثر وب- ستودارد، حاضر العالم الإسلامى، ترجمة عجاج نويهض، تعليقات وهوامش سكيب أرسلان، ط١، القاهرة، ١٩٢٥.

٨٤- لويس غردية، والأب قنواتى، فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية، الترجمة العربية، جـ١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٦.

٨٥- د. يوسف عز الدين، الإشتراكية والقومية وأثرهما فى الأدب الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦.

**معاجم وموسوعات:**

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة، تُرجمة بإشراف د. زكى نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٣.

(٢) المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٧٩.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية، إعداد أحمد الشنتناوى وآخرون، القاهرة، ١٩٣٣.

**الدوريات:**

- الجنان. بيروت. ١٨٧٠-١٨٨٥.
- المنار. القاهرة. ١٨٩٨-١٩٣٦.
- جريدة مصر.
- جريدة السياسة اليومية.
- الجامعة.
- المنقطف.
- المجلة التاريخية المصرية.
- جريدة الاهرام.

- مجلة الطليعة.
- مجلة الموقف العربى.
- Orient
- J.des Debats

## المراجع الأجنبية:


1- Adams, C.C. Islam and Modernization in Egypt, London, 933.

al - Afghani, Jamal al-Din: L' Islamisme et la Science. J. des Dc'bats, 18$19 May 1883 ( reprinted in text. of al - Radd'als'L-Dahri - yyin).

3- -------------------: Philosophile de L'union Nationale, tr.M. Hendessi. orient, vi (1958), 123-8.

4- Binder , Leonard : The Ideological Revolution in the Middle East, Newyork: John Wiley and son , Inc., 1964.

5- Browne , E.G,: The Persian Revolution , Cambridge, 1910.

6- Cromer, The Earl of: Modern Egypt . London, 1911.

7- Fakhry , Majid : A History of Islamic Philosophy . Columbia University Press . NewYork and London, 1970.

8- Gibb , H . A . R. : Modern Trends in Islam, Chicago, 1947.

9- Goichon , A. m : Jamal Al - Din Al - Afghani " Refutation des Materia listes. Traduction sur la 3 edition Arab Avec Introduction et Notes.

10- Hourani , Albert : Arabic thought in the liberal age (londno Oxford University Press, 1967).

11- Keddie, N . R ; : An Islamic Response to Imperialism, Political and Religious Writings of Sayyid Jamal Al - Din Al - Afghsni. , "Berkeley ; 1968.

12- Khaddurie , Majid : Political Trends in the Arab World (Balttimore : the johns Hopkins press , 1970).

13- Kedourie , Elie : Afghani and Abduh (London : Frank cass Co. Ltd., 1966).

14- Nuselibeh , Hazem Zaki, : The Idea of Arab Nationalism , Published by cornell University Press , New York. 1956.

15- Renan , E., : L' Islamisme et la Science . Paris , 1883.

16- Safran , Nadav. , : Egypt in search of Political Community (Cambridge : Harvard university Press, 1961).

17- Sharabi , Hisham , : Arab Intellectuls and the west: the Formative years , 1875 - 1914 , Bal timore , 1970.

18- Sharif , M . M. , : A History of Muslim Philosophy ; otto - Harrosw- itz - wisbaden , 1963 , (Volume Two) , 1963.

19- Smith , Wilfred Cantwell ; : Islam in Modern Hisrory (Princeton, Princeton University press , 1956).

20- Thompson Jack , and Reischaure Robert : Modernization of the Arab World (princeton : Van' Nostrand Company, Inc ., 1966).

# فهرس

الفصل الأول

- الفلسفة والعقل........................................ ٥

الفصل الثانى

- الإجتهاد............................................... ٢٥

الفصل الثالث

- الإسلام................................................ ٤٣

الفصل الرابع

- النبوة.................................................. ٦٩

الفصل الخامس

- القرآن.................................................. ٧٩

الفصل السادس

الإنسان والعالم.......................................... ٨٩

الفصل السابع

فصل ختامى: محصلة الرحلة فى ضوء النقد والتحليل:-

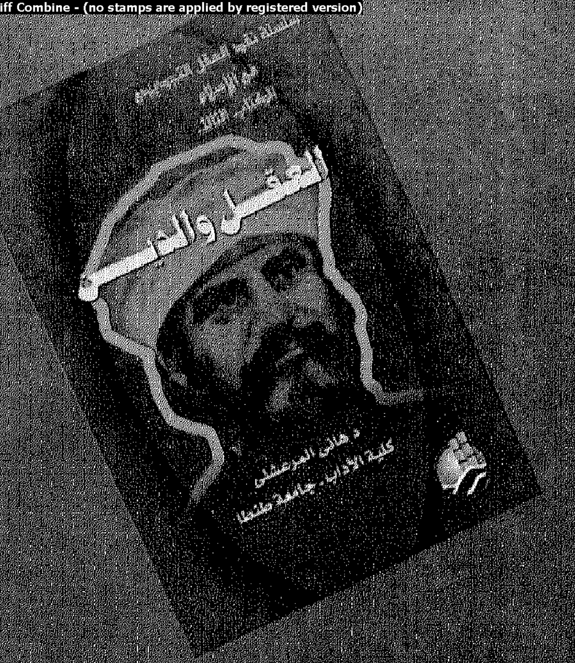
- الإتجاهات الفكرية إزاء جمال الدين.................... ١٠٦
- الصبغة السياسية لجمال الدين........................... ١٠٨
- تجديد جمال الدين وفكره: تقييم وتعليق.................. ١١٥
- نهاية المطاف: نتائج الدراسة............................ ١٣٤

المراجع:

المراجع العربية.............................................. ١٣٦

المراجع الأجنبية............................................. ١٤٥





## هذا الكتاب

العقل والدين .

هاهو الكتاب الثالث والأخير فيما يختص بجمال الدين (الأفغاني) ويحاول أن يتغلغل داخل عقل الرجل ليتعرف على اتجاهاته الأساسية وأفكاره الرئيسية.

هل كان صاحب منهج عقلي أم حدسي ؟

هل كان فيلسوفا أم متكلما أم صوفيا ؟

ما هو موقفه من العقيـ...

وعبر ذلك كله : ما ...

إختلافه ، إقترابه أو إبتعـ...




## هذه السلسلة

هدفها العمل على خلع الأردية القديمة التي كنا - ولانزال - نرتديها حتى الآن، سواء بفعل المستعمر، أو المستشرق، أو حتى الجهل الذاتي الذي يدفعنا للإنسياق وراء مقولات جاهزة وترديدها دونما بحث أو تمعن، مما يغرقنا في متاهة انعدام الوعي .

ولتحقيق هذا الهدف سيقوم البحث في هذه السلسلة بمعارضة المعروف ومخالفة المألوف ، سعيا وراء هدف واحد هو : تجلي الحقيقة بوضوح .

ستقوم السلسلة بقراءة جديدة للعقل التجديدي الإسلامي كما تجلى في مشاريع التجديد لدى الأفغاني - محمد عبده - محمد اقبال.. الخ، قراءة تعتمد التحليل والفحص النقدي، كي تستند عملية اعادة بناء الذات على الوقع الفعلي أولا، قبل الوجود المأمول ثانيا .